دراسات فلسفية

ابراهيم العاتي

الزمان
في الفكر الإسلامي

دار المنتخب العربي

الزمان في الفكر الاسلامي

ابراهيم العاتي

الزمان في الفكر الاسلامي

(ابن سينا - الرازي الطبيب - المعري)

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/6311 ـ بيروت ـ لبنان

توزيع

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت ـ الحمرا ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/6311 ـ بيروت ـ لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

مقدمة

الصلاة والسلام على رسول الإنسانية سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الأطهار وصحبه الأكرمين الأخيار... وبعد...

فقد شغل التفكير في الزمان الذهن الإنساني منذ أقدم العصور. وفي تصورات المصريين القدماء وسكان ما بين النهرين شواهد كثيرة تتعلق بمفهوم الزمان، مثل تصوراتهم حول الخلق والموت والخلود وما إلى ذلك.

وربما كانت (ملحمة جلجامش)(1)، وهي من أهم ما وصل إلينا من التراث الأدبي للسومريين والبابليين، خير شاهد على ما نقول. فقد صورت هذه الملحمة البطل الأسطوري (جلجامش) وهو يقوم برحلة عجيبة وشاقة لاكتشاف لغز الحياة والموت، ومعرفة سر الخلود الذي تنعم به الآلهة. فهي إذن محاولة للتخلص من أسر الزمان الفاني، والعيش في نعيم الأبدية مع الآلهة، على الرغم من أن (جلجامش) قد عاد خائباً من رحلته تلك، معلناً عجز الإنسان عن اكتشاف سر الموت، وعجزه عن نيل الخلود.

كما شغل موضوع الزمان أفكار الفلاسفة من يونانيين ومسلمين ومحدثين. فقلما تجد واحداً من هؤلاء لم يتطرق إلى هذه الفكرة بشكل مباشر أو غير مباشر، ربما لأن الإنسان في حقيقته كائن زماني، وأن الزمان جزء من وجوده وأفعاله. قال

(1) ملحمة جلجامش، ترجمة: طه باقر، بغداد، 1975.

تعالى: ﴿ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾[1]. فكان على الفلاسفة، وهم طلاب حقيقة قبل كل شيء أن يعملوا على التصدي لفكرة الزمان وتحليلها، عسى أن يتوصلوا لمعرفة حقيقة الإنسان والعالم.

ففي الفلسفة اليونانية عالجها أفلاطون في (طيماوس)، وأفرد لها أرسطو جزءاً هاماً من كتاب الطبيعة.

وفي الفلسفة الإسلامية كانت فكرة الزمان محوراً لدراسات الفلاسفة والمتكلمين، وقد ارتبطت عندهم بمشاكل كثيرة وهامة مثل مشكلة الآن ومشكلة القدم والحدوث وغيرها.

أما في الفلسفة الحديثة والمعاصرة فقد قامت على فكرة الزمان فلسفات بأكملها، كالفلسفة النقدية عند (كنت)، والفلسفة الوجودية عند (هيدجر)، والفلسفة الحيوية عند (برجسون). ناهيك عن كونها أحد الأفكار الأساسية في العلم الحديث ابتداء من (نيوتن) وحتى (أنشتاين).

وما دامت فكرة الزمان هي مشكلة معاصرة شغلت حيزاً واسعاً من دراسات الفلاسفه المحدثين والمعاصرين، فإن بحثها واستجلاءها عند الإسلاميين هو إظهار لفكرة حية على صعيد الواقع، وليس مجرد مسح للتراب عن أثر وضع في متحف التاريخ.

وربما كشف لنا هذا الأمر طريقاً جديداً في التعامل مع المضيء من تراثنا والمتجدد باستمرار. تعامل يخرجنا من دائرة الدراسة التاريخية الجامدة إلى نطاق المعايشة الحقيقية لذلك التراث. حيث يصبح بالتالي قفزة نوعية تدفع بنا إلى الأمام وليس تراكماً كميّاً يسدنا إلى الوراء.

ولقد تناولت في دراستي هذه فكرة الزمان من خلال ثلاثة فلاسفة هم: ابن سينا، والرازي الطبيب، وأبو العلاء المعري الذي أثبته هنا فيلسوفاً وضع فلسفته في قالب شعري وخاصة في (اللزوميات).

---

(1) القصص: 73.

وكان الدافع إلى ذلك هو الاهتمام الكبير الذي أولاه هؤلاء الفلاسفة لموضوع الزمان بحيث بدا ظاهراً على كل ما عداه من مواضيع. ولأن كلًا منهم يكاد يشكل تياراً محدداً في نظريته الزمانية، (تيار فيزيائي) يمثله ابن سينا، غلب عليه تحليل الزمان من خلال ربطه بظاهرة الحركة والسكون وجملة الظواهر الطبيعة الأخرى؛ و (تيار ميتافيزيقي) يمثله الرازي الطبيب ويتمثل بالدرجة الأولى في تقسيمه الثنائي للزمان إلى مطلق ونسبي، وتيار يقرب من تصور بعض الوجوديين المحدثين يمثله أبو العلاء، ويربط فيه الزمان بمفاهيم الموت والعدم والمصير.

على أنني لم أقتصر على هؤلاء الفلاسفة في عرضي للمشكلة الزمانية، وإنما كانوا، وحسب، منطلقاً لتغطية المشكلة في الفكر الإسلامي عموماً. فعالجت فكرة الزمان في القرآن والسنة واللغة، وعند المتكلمين من معتزلة وأشاعرة ومن سار على نهج الأشاعرة كالإمام الغزالي، وعند فلاسفة آخرين كالكندي وأبي البركات البغدادي وأبي الوليد ابن رشد، كما كان تناولي لأبي العلاء مناسبة لاستجلاء مفهوم الزمن في الشعر العربي.

وبما أن هؤلاء الفلاسفة قد ضمهم عصر واحد وزمن متقارب هو القرن الرابع الهجري، فقد آثرت أن ألقي نظرة على هذا القرن مركزاً قدر الإمكان على الحالة العقلية والأفكار والتيارات السائدة، ومبتعداً قدر الإمكان عن دائرة السرد التاريخي. ومن هنا فإني لم أتعرض لحياة الفلاسفة مثلاً لأنها لا تضيف جديداً فيما يخص موضوع البحث.

كما أني راعيت التسلسل الموضوعي في عرض القضايا والمشكلات. بحيث خصصت كل فصل لقضية معينة وليس لشخصية معينة، دون أن يمنع ذلك من تناول تلك الشخصية منفردة ولكن ضمن إطار من الوحدة الموضوعية.

ومن هنا كان حرصي على عرض النظرية السينوية قبل نظرية الرازي الطبيب في الزمان متجاوزاً بعض الشيء التسلسل التاريخي، وذلك لأننا نجد عند ابن سينا تغطية شاملة لكافة المشكلات الزمانية التي عالجها الفلاسفة المسلمون، الأمر الذي يجعلنا نمسك بالمفاتيح الفكرية للشخصيات التي سبقته أو جاءت من

بعده، وفي ذلك مدعاة لأن نبتدىء به.

لقد كانت هنالك بعض الصعوبات منها ما يتعلق بالفلاسفة ومؤلفاتهم ومنها ما يتعلق بالموضوع نفسه. فبالنسبة للرازي الطبيب فقدت أكثر كتبه الفلسفية، ولم يتبق منها إلا النزر اليسير مما أورده الخصوم في معرض المحاججة والنقد. فكان علينا أن نرجع إلى ما كتبه الدارسون القدامى وما نسبوه له من أفكار، وبما أنهم ـ باستثناء البيروني ـ من خصومه، لم آخذ ما أوردوه عنه على علاته، بل أخضعته لعملية نقد شديدة حتى أتبين مدى صحته، أو أعرضه على ما هو ثابت ومتفق عليه من مذهبه، فإذا ثبت اختلافه أو تعارضه معه أهملته.

أما بالنسبة لأبي العلاء فربما كانت الصعوبة تكمن في قراءة تراثه الأدبي (المنظوم والمنثور) قراءة فلسفية. لأن فلسفته كانت متناثرة في دواوينه، وبخاصة (اللزوميات)، وكذلك في رسائله الأخرى؛ وعملية جمعها لتكوين نسق فلسفي خاص به، تبدو شاقة ومتعبة في كثير من الأحيان. وربما دفعت البعض إلى أن ينفض يديه منه ومن فلسفته. هذا فضلاً عن استعماله لأسلوب الرمز والإلغاز مما يحيط أفكاره بحجاب كثيف:

واصمت فإن الصمت يكفي أهله — والنطق يظهر كامناً ويقرُّ
وليس على الحقائق كل قولي — ولكن فيه أصناف المجاز
إذا قلتُ المحال رفعت صوتي — وإن قلت اليقين أطلت همسي[1]

فليس غريباً أن يفتش الباحث فيها وراء السطور، ويحاول أن يفهم ويقرأ (المجاز) لكي يفهم أبا العلاء! ولذة الاكتشاف تذلل الكثير من الصعاب التي يواجهها الإنسان في بحثه الدائب عن الحقيقة. وكنت أؤمن أن موضوع الزمان والمكان عند أبي العلاء، فضلاً عن فلسفته عموماً، هي أرض بكر لم يرتدها الباحثون إلا قليلاً. ولذا بقيت جانباً مجهولاً من جوانب فكرنا الفلسفي، وأحسب أن بحثها وتحقيقها يلقي الضوء على موطن جديد من مواطن الإبداع في الفلسفة الإسلامية، سيما وأن الأصول الثقافية لأبي العلاء هي عربية إسلامية في المقام الأول.

---

(1) المعري: اللزوميات، جـ 1 (ل 49/ ص 263)، جـ 2 (ل 16/ ص 8)، جـ 2 (ل 60/ص 39).

أما بالنسبة للموضوع فقد أشار غير واحد من الفلاسفة والمفكرين إلى صعوبة موضوع الزمان. فقال (أبو الريحان البيروني) في (تحقيق ما للهند، ص 271): «إنه بحث يدقّ جداً أو يغمض ولولا أنه كذلك لما صار المختلفون فيه في غاية التباعد. حتى قال بعضهم: أن لا زمان أصلاً، وقال بعض: إنه جوهر قائم بذاته»!

وكنت أدرك حين تصديت لبحث هذا الموضوع في تراثنا الإسلامي العظيم مقدار تلك الصعاب التي تحيط به، بسبب دقته وتجريد موضوعاته واختلاف الآراء فيه، فضلاً عن صعوبة تحقيق ماهيته.

ولكن مما هوّن من أمر تلك الصعاب مدى علمي بأن الزمان يكاد يكون هو الحلقة المفقودة في حياتنا العربية والإسلامية المعاصرة. وربما كان ذلك أحد الأسباب العميقة الكامنة وراء تخلفنا الحضاري والتي قلما يلتفت إليها الباحثون فعسى أن يكون هذا البحث خطوة على طريق اكتشاف الزمان الحضاري لهذه الأمة زمان يربط ماضيها بحاضرها ويدفع به نحو المستقبل المشرق إن شاء الله.

وفي الختام أتوجه بوافر الشكر والتقدير للأستاذة الفاضلة الدكتورة/نازلي إسماعيل حسين، رئيسة قسم الفلسفة بكلية الآداب ـ جامعة عين شمس والتي أغنت البحث بملاحظات قيمة صادرة عن حدس فلسفي إسلامي أصيل، كما أشكر كافة الأساتذة والزملاء الذين أعانوني على إتمام هذا البحث.

وأدعو المولى سبحانه أن يوفقني لتحقيق ما أصبو إليه، فهو حسبي عليه توكلت وإليه أنيب.

إبراهيم العاتي

الفصل الأول

نظرة على العصر

تمهيد

العصر الذي جمع الفلاسفة الذين نتناولهم بالبحث والتحليل هو القرن الرابع الهجري. وقد كان هذا القرن قمة في النضوج العقلي والرقي الحضاري. بحيث يمكننا أن نعتبره بحق العصر الذهبي في الإسلام. ولكنه مع كل ذلك التقدم في النواحي العقلية، قد وصل إلى غاية الضعف في النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

فعلى الصعيد السياسي تفككت الامبراطورية الإسلامية، وتمزقت أوصالها إلى دويلات متعددة وكيانات صغيرة؛ وعلى الصعيد الاجتماعي بلغت التناقضات أشدها بين الطبقات المتصارعة فيما بينها، والعروق والأجناس فيما بينها، والملل والطوائف والديانات فيما بينها.

وقد أشار البعض[1] إلى أن خضوع المسلمين في ذلك العصر لهاتين الظاهرتين المتناقضتين (الرقى العقلي والتفكك السياسي والاجتماعي)، أنتج لنا آثاراً فكرية عظيمة.

وهذا صحيح إلى حد كبير، لأن من طبيعة الصراع والتناقض أن يشحذا

---

(1) أنظر: تقديم الدكتور طه حسين لرسائل «إخوان الصفاء»، جـ 1، ص 3، المطبعة العربية بمصر، 1928 م.

الأذهان، يعطيا الحياة الحضارية دفعة قوية تنقلها من السلب إلى الإيجاب.

ولكننا نضيف إلى ذلك أمراً آخر هو: أن هذا التناقض الحاد قد عمق الإحساس بالزمن عند مفكري هذا العصر. إبتداء من الإحساس البسيط الذي يتمثل بالشكوى المريرة من الزمن والتوقف الفاجع عنده، كما هو الحال عند الشعراء، وانتهاء بالتأمل العميق والتمحيص والدراسة، كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة.

فكل هذا الاهتمام بالزمن وعمق الشعور به، ودراسته وتحليله من قبل أولئك المفكرين، كما سنرى، لا يمكن أن يكون عفوياً. خاصة وأن الزمن مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحولات التاريخية والحضارية، ومرتبط أيضاً بالإنسان صانع التاريخ. بل إن موضوع التاريخ كما قال «السخاوي» (ت 902 هـ) هو: الإنسان الزمان[1].

ولذا فإن التحولات التاريخية العنيفة التي تجسدت في القرن الرابع، كان لا بد أن تنعكس على فكرة الزمان، وتبدو وكأنها مشكلة تحظى باهتمام المفكرين على اختلاف أصنافهم من علماء وفلاسفة وأدباء ومتكلمين. ومن هنا كان اهتمامنا ببحث هذه المشكلة في هذا القرن بالذات، لأنه يشكل من الناحية الموضوعية شريحة جيدة، وإطاراً تاريخياً مناسباً.

ولكي نتبين هذا الأمر، كان لا بد أن نرسم، ولو بإيجاز، صورة للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في هذا القرن، وكذلك صورة للحياة العقلية على اختلاف مستوياتها في العلم والأدب والفلسفة والكلام والتصوف. حتى تشكل هذه خلفية فكرية للمشكلات التي ستثار فيها بعد من جهة، ولأن في حياة الفلاسفة الذين سندرسهم (ابن سينا، الرازي الطبيب، المعري) تنوعاً وخصوبة. ولأن كلّاً منهم يجمع عدة شخصيات في شخصية واحدة.

«فالمعري» مثلاً شاعر وفيلسوف، و«ابن سينا» فيلسوف وطبيب وكيميائي.

---

(1) أنظر: شمس الدين السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص 7، مطبعة الترقي، دمشق، 1349 هـ.

ولذا كان لا بد أن نلقي نظرة على مدى التقدم الذي حصل في هذه العلوم والفنون المختلفة، حتى نكوّن فكرة كاملة، قدر الإمكان، عن الفيلسوف وعن المشكلة، تضعه وتضعها معاً في إطار واحد.

ولكن هنالك ناحية أخيرة أود الإشارة إليها، وهي أنه على الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة الذين سأتعرض لهم بالدراسة عاشوا حياتهم في ثلاثة أقطار إسلامية هي: فارس والعراق والشام فإن عرضي للحياة الحضارية في هذا القرن سيكون منصباً على مركز دار الإسلام في ذلك الحين وهو العراق والعاصمة بغداد. لأن عرضاً شاملاً للحياة الحضارية في تلك الأقطار الثلاثة أو في الامبراطورية الإسلامية عامة، ربما يخرجنا من دائرة البحث الفلسفي، ويدخلنا في دائرة سرد تاريخية لها أول وليس لها آخر.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه على الرغم من ذلك الانقسام السياسي وتعدد الكيانات الذي أشرنا إليه، فإن «بغداد» بقيت هي العاصمة الحقيقة للعالم الإسلامي، وكعبة العلماء والفلاسفة والشعراء التي يحجون إليها. إما للتزود بالعلم أو طلباً للشهرة. ونذكر على سبيل المثال لا الحصر، الفيلسوف الشاعر «أبو العلاء المعري» الذي رحل إلى بغداد، بالرغم من مشقة ذلك عليه، للاطلاع على مكتباتها الشهيرة في ذلك الوقت، مثل مكتبة «سابور بن أردشير» وزير «بهاء الدولة» البويهي، والتي بنيت في أواخر القرن الرابع الهجري، وأشار إليها بقوله[1]:

وغنت لنا في دار سابور قينة   من الورق مطراب الأصائل ميهال

وكذلك للاتصال بحلقاتها العلمية مثل: «جماعة إخوان الصفاء»، وحلقة «السيد المرتضى» (355 - 436 هـ).

وقد ذهب إلى ذلك أكثر المؤرخين، يقول «آدم متز»: كانت بغداد هي العاصمة بالمعنى الحقيقي للكلمة، وآية ذلك أن جميع الحركات الروحية في مملكة

---

(1) أنظر: «محمد سليم الجندي»: الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره، جـ 1، ص 208، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، 1962 م.

الإسلام كانت تتلاطم أمواجها في بغداد، وكان بها لجميع المذاهب أنصار[1].

ولكن عرضنا لمشكلة الزمان سوف لن يكون محدّداً بهذا البعد الجغرافي، وإنما سيكون شاملاً لكل المساحة الواسعة التي احتلتها الحضارة العربية الإسلامية في المشرق والمغرب.

أولاً: التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي

(أ) الحالة السياسية

إذا كان الإسلام قد استطاع أن يحطم الامبراطوريات السائدة قبل ظهوره، وأن يقيم امبراطوريته الواحدة والموحّدة تحت راية الإسلام، فإن تلك الكيانات سرعان ما عادت إلى الظهور من جديد تحت أعلام جديدة، وبرموز جديدة.

فلربما نبعت من الإسلام هذه المرة، أو من التعصب العقلي، أو تحت دوافع قومية وعرقية جسدتها الشعوب المغلوبة، والتي حاول الإسلام صهرها. وربما كانت رد فعل للأديان والعقائد التي وجدت قبل الإسلام واختفت بظهوره، ثم عادت لتستغل جو الحرية والتسامح الذي أمر به الدين الحنيف، وتجلى بأروع صوره في القرن الرابع للهجرة.

المهم أن الانقسامات في الدولة العربية الإسلامية الواحدة، بلغت أعلى درجة لها في هذا القرن. «فتغلب كل رئيس على ناحيته وانفرد بها» فصارت فارس والري وأصبهان والجبل في أيدي بني بويه، والموصل والجزيرة في أيدي بني حمدان، والمغرب وشمال أفريقية في يد الفاطميين. حتى أن «المسعودي» يشبه سيطرة أصحاب الأطراف على المناطق التي كانوا يتولونها، بفعل ملوك الطوائف بعد موت الإسكندر!»[2].

وقد أدى ذلك إلى أن تبدأ عملية انحسار للنفوذ السياسي للمسلمين، فابتداء من أوائل هذا القرن أخذت «الثغور» الإسلامية تتساقط، الواحدة تلو

---

(1) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ ١، ص 110، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1940 م.

(2) آدم متز: المصدر السابق، ص ١.

الأخرى، تحت وطأة الضربات التي وجهها «البيزنطيون» في الشمال وفي الغرب.

وقد وصل «الروم» في منتصف هذا القرن إلى (حلب)، وفتحوا (حمص) و (حماه)، «وكانوا إذا دخلوا مدينة قتلوا أهلها، وحرقوا مساجدها»[1].

وسبب هذا الأمر لدى الناس نقمة، كانت تتخذ شكلاً مدمراً في بعض الأحيان، خاصة حينما يقصد أهالي البلاد الإسلامية المغلوبة عاصمة الخلافة (بغداد) فراراً من القتل أو الأسر، فتحدث ردات فعل غير محسوبة. كما حدث لما أغار «الروم» سنة 362 هـ) على (الرها) ونواحيها وساروا في ديار الجزيرة حتى بلغوا (نصيبين)، «فغنموا واستباحوا وقتلوا وخربوا البلاد، فقصد بغداد من نجا من أهل تلك البلاد مستنفرين، واجتمع معهم أهل بغداد في الجوامع، وأصلبهم جميعاً غضب اليائسين، فكسروا المنابر، ومنعوا الخطب، وقصدوا دار الخليفة فحاولوا الهجوم عليه، واقتلعوا بعض شبابيك دار الخلافة، وخاطبوا الخليفة بالتعنيف»[2].

والأسباب التي أدت إلى هذا الاهتزاز العنيف في الكيان السياسي للدولة الإسلامية عديدة، وأهمها هو الاضطراب وعدم الاستقرار في القيادة السياسية (الخلافة)، بسبب الصراعات الدامية بين أفراد العائلة العباسية الحاكمة.

وكذلك تأثير العناصر الأجنبية التي كانت تشكل غالبية الجيش، وتنتهز فرص الصراع الدائر كي تصب الزيت على النار، وتزيد الفتن اشتعالاً. وحينما تصبح مطلوبة من أجنحة الصراع لحسم الموقف، فإنها تملي الشروط التي تريدها، وتدعم نفوذها، وتأتي بمن هو أضعف لكي يعتلي سدة الحكم.

وربما كان اضطراب البنية الاقتصادية والاجتماعية وتخلخلها، هو من أهم الأسباب التي أدت إلى ذلك الاهتزاز السياسي العنيف الذي شهده القرن الرابع. وقد اتخذ ذلك الاضطراب صوراً رهيبة، تمثلت في المجاعات التي كانت تحل على الناس، وإلى عسف الخلفاء والوزراء والولاة في الضرائب التي كانوا يتفننون في ابتكارها؛ هذا فضلاً عن قرارات (المصادرة) التي كان يصدرها الخليفة كلما شعر

---

(1) ابن كثير الدمشقي: «البداية والنهاية»، جـ 11، ص 225، مطبعة السعادة بمصر.

(2) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري. جـ 1، ص 9.

بالإفلاس، بالإضافة إلى الهوّة التي كانت تتوسع يوماً بعد يوم بين الأغنياء والفقراء حاملة معها نذر الثورة.

وقد كان تراكم الثروة عند الأغنياء ينعكس سلبياً على الفقراء، حيث تفرض الضرائب التصاعدية باستمرار وخاصة على الفلاحين، الذين كانوا يضطرون إلى كتابة أملاكهم صورياً باسم الأعيان والأمراء حتى تخفف عنهم ضريبة الخراج إلى الربع أو النصف، لأن الضرائب لم تكن عادلة. وكثيراً ما ضاعت أملاكهم عن هذا الطريق فادعى الأغنياء ملكيتها، أو ادعاها ورثتهم من بعدهم[1].

والوضع السياسي في بغداد لم يكن مستقراً في هذا القرن على الإطلاق، إذ كانت المؤامرات على أشدها، وكان الخلفاء عرضة للعزل أو القتل في أكثر الأحيان؛ بتدبير من العنصر التركي الذي استعمله العباسيون منذ الخليفة «المتوكل»، أو من قبل البويهيين في أحيان أخرى.

وكانت صورة عزل الخلفاء أو قتلهم غالباً ما تتخذ شكلاً مأسوياً، ربما لم نشهد له مثيلاً قبل ذلك. «كما حدث مع الخليفة القاهر بعد خلعه من منصبه، إذ سملت عينه، وبلغ به الضر والفقر مبلغاً عظيماً جعله-يقف على باب جامع المنصور يسأل الناس الصدقة»[2].

وكذلك ما نقله «ابن الأثير» عما فعله «مؤنس الخادم» بالخليفة «المقتدر» سنة (320 هـ) من القتل والتمثيل. ويرى: أن هذه الأفاعيل هي التي جرأت أصحاب الأطراف ـ ولاة الأقاليم ـ على الخلفاء، وطمعتهم فيما لم يكن يخطر لهم على بال، فانحرفت الهيبة وضعف أمر الخلافة[3].

على أننا يجب ألا نرجع انهيار أمر الخلافة إلى تدخل العناصر الأجنبية في الأمور السياسية وحسب؛ بل ـ وربما كان هذا هو الأهم ـ إلى ضعف الخلفاء أنفسهم، وإهمالهم أمور الدولة، وانغماسهم في الملذات.

---

(1) أنظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ 2، ص 14، ط 3، مكتبة النهضة المصرية، 1962 م.
(2) آدم متز: المصدر السابق، ص 18.
(3) ابن الأثير: «الكامل في التاريخ»، جـ 6، ص 321، ط 1، مصر، 1353 هـ.

فهذا الخليفة «المقتدر» يحدثنا عنه «ابن الأثير» فيقول: إنه أهمل من أحوال الخلافة كثيراً، وحكَّم فيها النساء والخدم. وفرَّط في الأموال، وعزل من الوزراء وولَّى ما أوجب طمع أصحاب الأطراف والنواب، وخروجهم عن الطاعة. وكان من جملة ما أخرجه من الأموال تبذيراً وتضييعاً في غير وجه نيفاً وسبعين ألف دينار[1].

ولكن بالرغم من هذا الجانب السلبي المتمثل في انقسام الامبراطورية الإسلامية إلى كيانات مستقلة ومتصارعة فيما بينها، فإن عرى الروابط الدينية لم تنفصم، وبقي الإسلام هو الإطار الشامل الذي يحتوي تلك الشعوب والكيانات المختلفة، ويشكل قسماتها الحضارية المتميزة.

ولذا «كان المسلم يستطيع أن يسافر داخل حدود هذه (المملكة) في ظل دينه وتحت كنفه، وفيها يجد الناس يعبدون الإله الواحد الذي يعبده، ويصلّون كما يصلّي، وكذلك يجد شريعة واحدة، وعرفاً واحداً، وعادات واحدة. وكان يوجد في هذه (المملكة) الإسلامية قانون عملي يضمن للمسلم حق المواطن، بحيث يكون آمنا على أي صورة من الصور»[2].

أي إنه بإزاء هذا التعدد كانت توجد الوحدة التي جمعت تلك الشعوب رغم انقسامها الظاهر، وصهرتها في بوتقة الإسلام الذي صاغ معالم الحضارة العربية الإسلامية، وشكل روحها الحي الباقي على مر العصور.

ثم إن هذا العصر إذا كان قد خلا من وجود (خلفاء) أقوياء، فإنه شهد ظهور أمراء أقوياء محبين للعلم والعلماء، أمثال «عضد الدولة البويهي» (324 - 372 هـ)؛ الذي «كان سياسياً بارعاً وإدارياً حازماً، عرف عنه حبه للعلم والعلماء. والذي كان يجري الجرايات على الفقهاء والمحدثين والمتكلمين، ويؤثر مجالسة الأدباء على منادمة الأمراء»[3].

وكذلك «سيف الدولة الحمداني» (ت 356 هـ) الذي لم يجتمع بباب أحد

---

(1) ابن الأثير: «الكامل في التاريخ»، جـ 6، ص 321.
(2) آدم متز: المصدر السابق، ص 4.
(3) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، جـ 1، ص 46.

ولكنها سرعان ما انقلبت إلى ثورات عنيفة زلزلت أركان الخلافة العباسية؛ خاصة بفعل «الدعاية القوية التي كانت تبث باسم العدل الديني إلاّ أنها تؤكد بصورة خاصة على إصلاح الأحوال المادية. فمما يجلب الانتباه أن رسائل (إخوان الصفاء) وجهت عناية خاصة إلى العمل وإلى (الصناع)، وأثنت في رسالة خاصة على (شرف الصنايع)»[1].

وهكذا، وبعد أن كانت ثورات تلك الطبقات الفقيرة مجرد هبات مؤقتة وردود أفعال كثورة الزنج، فإنها وجدت في هذا القرن إطاراً فكرياً منظماً يطمح بشكل أكبر إلى إقامة كيان قوي مستقل، استطاع «القرامطة» و «إخوان الصفاء» أن يحققوه بالفعل، فانتقلوا بذلك من الإطار النظري إلى الإطار العملي.

وقد أثر ذلك تأثيراً قوياً على فلاسفة هذا العصر، فكان لهم وقفات سياسية واجتماعية متميزة في الإطار النظري والإطار العملي. ومثال الأول «الفارابي» في «المدينة الفاضلة» التي حاول فيها إيجاد تصور لشكل المجتمع المنشود الذي يحلم به الفلاسفة، ومثال الثاني «ابن سينا» الذي خاض غمار السياسة، وتقلد الوزارة أكثر من مرة، وألقي في السجون مرات عديدة أثناء حكم السامانيين[2]. بل روي أن «ابن سينا» كان منتمياً إلى جماعة «إخوان الصفاء»[3].

نخلص من كل ذلك أن اضطراب البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية، جعل مجتمع القرن الرابع الهجري مجتمعاً «ديناميكياً». وبالتالي فقد شكل تربة خصبة لمختلف العقائد والأديان والفلسفات كي تنمو وتتحاور في أجواء عجيبة من الحرية والتسامح، وإن صاحب ذلك شيء من العنف والإكراه في بعض الأحيان (مقتل الحلاج على سبيل المثال)؛ وهذا ما سيتضح أكثر في الحالة العقلية.

---

(1) د. الدوري: المصدر السابق، ص 79، ص 86.

(2) أقاموا دولتهم في القرنين الرابع والخامس، وكانت أول علاقة ابن سينا بهم أيام حكم الأمير «نوح بن منصور الساماني» (ت 387 هـ) الذي عالجه «ابن سينا» من مرض عضال وشفي على يديه، فأذن له هذا الأمير بدخول مكتبته التي كانت تضم مصنفات هامة في شتى العلوم والفنون وخاصة العلوم الفلسفية. أنظر: حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي، جـ 3، ص 152، ص 162، مكتبة النهضة المصرية.

(3) نفس المصدر، جـ 3، ص 382 - 383.

ثانياً: الحالة العقلية

تمهيد

إن التمايز الذي لاحظناه في النواحي الاقتصادية والاجتماعية، كان يقابله تمايزٌ مماثل في النواحي العقلية. فثقافة هذا العصر كانت مزيجاً من ثقافات الفرس والهنود واليونانيين وغيرهم، ملتقية بطبيعة الحال مع الثقافة العربية الإسلامية التي تشكل المنبع والإطار.

فقد اطلع العرب على رياضيات الهنود وتصوفهم، وعلى التراث اليوناني الذي نقله (السريان)، وعلم الفلك والنجوم الذي برع فيه (الحرانيون).

كما نشطت حركة الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية. ولكن إذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبية وتفهمها، فإنهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بأنفسهم لأنفسهم، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلا الإنتاج الشخصي. وقد استوعبت ترجماتهم آثار الثقافات الأخرى الفلسفية والعلمية الهامة، على اختلافها من يونانية وفارسية وهندية[1].

ففي الفلسفة نلاحظ أنه إلى جانب ما وصلهم من شذرات عن الفلاسفة السابقين لسقراط، فإنهم ترجموا أهم المحاورات الأفلاطونية، وهي (الجمهورية) و (النواميس)، و (طيماوس)، والسفيط (السفسطائي)، وبولوطيقي، وفادن (فيدون)، ودفاع عن سقراط[2].

وكانت العناية بأرسطو بالغة. فبحثوا عن مؤلفاته، وترجموها في عناية تامة، وتوفر لهم منها عدد غير قليل؛ ولكن خلط بها بعض مؤلفات موضوعة نسبت إليه خطأ. ولكي يفهم المعلم الأول فهما حقاً، استعانوا بشرّاح من المشائين الأول «كثاوفورسطس» و «الإسكندر الأفروديسي». حيث ترجم لهما أكثر من شرح، وخاصة الثاني الذي كان له أثر واضح في بعض النظريات الفلسفية الإسلامية. وكان «ابن سينا» يعتد بآرائه اعتداداً كبيراً ويسميه «فاضل المتأخرين»[3].

---

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ 2، ص 167.
(2) أحمد أمين: المصدر السابق، ص 168.
(3) نفس المصدر، ص 168.

من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من الشعراء؛ وكان ممن قرَّبه إليه الفيلسوف «الفارابي»، والشاعر «المتنبي»، و «ابن خالويه» النحوي وغيرهم[1].

أي إننا نستطيع القول: إنه على الرغم من الاهتزاز والتفكك الذي لاحظناه في الحياة السياسية فقد شهدت الحياة العلمية والأدبية تطوراً وارتفاعاً ملحوظين، بسبب وجود أولئك الأمراء الأقوياء المستنيرين؛ الذين ربما دفعتهم هذه الاستنارة، أو دفعهم التنافس وحب الظهور إلى أن يضموا لمجالسهم أكبر عدد ممكن من الأدباء والشعراء والمتكلمين والفلاسفة واللغويين، وإحاطتهم بسياج من الحرية الفكرية والاستقرار المادي، فأدى ذلك إلى ظهور أعظم الآثار الفكرية الهامة للمسلمين في هذا القرن، كما سيتضح بشكل أكبر حينما نتناول الحالة العقلية.

(ب) الحالة الاقتصادية والاجتماعية

آثرنا أن نتناول الحالتين الاقتصادية والاجتماعية معاً على أساس أن الثانية انعكاس للأولى، أو هكذا كانت في هذا القرن على وجه الخصوص.

ونستطيع أن نوجز ذلك في النقاط التالية:

1 ـ كانت الحالة الاقتصادية في هذا القرن متدهورة، وذلك بسبب التوزيع غير العادل للثروات، وقد أدى ذلك إلى أن تتراكم الثروة عند فئة قليلة هي الملوك والأمراء ومن يلوذ بهم، بينما يعيش باقي أفراد الشعب في فقر مدقع.

وبسبب «ارتفاع الأسعار دون حصول ارتفاع مماثل في الأجور، ولاحتكار المواد الغذائية من قبل التجار والمثرين، ظهرت عصابات (الشطار) و (العيارين) التي كان هدفها نهب الحوانيت والأسواق وبيوت الأغنياء، وهي في حقيقتها رغبة من الطبقات المنكوبة مالياً لأخذ ثأرها من المثرين[2].

2 ـ كان دخل الدولة يتمثل بشكل أساسي في الجزية التي تؤخذ من أهل الذمة، ومن الزكاة، والخراج، «ومما يفرض من ضرائب جديدة غير هذه، وقد

---

(1) ابن كثير: «البداية والنهاية» جـ 11، ص 264.

(2) أنظر: د. عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ص 79، ط 2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1974 م.

كثرت المصادرات عند احتياج الخلفاء والأمراء للأموال»[1] .

3 ـ بالرغم من أن العراق كان قطراً زراعياً تعتمد اقتصادياته على الزراعة بالدرجة الأولى، وكانت الأرض هي أهم حقل للإنتاج، فقد كان نصيب القرية من التقدم الذي شمل المدن ضئيلاً.

فلم يكن هناك تبدل يذكر في عنصر الفلاحين أو في الأرض الزراعية. أما العمال فقد شهد القرن الرابع لهم دوراً متزايداً، وكانوا ينقسمون إلى قسمين: الأحرار وهم عمال المدن، ويكونون عامة أصحاب الصناعات، والرقيق أو طبقة العبيد، وهم أوطأ من طبقة العمال الأحرار، ويحصل عليهم إما عن طريق الشراء أو عن طريق الحرب[2].

4 ـ كانت المدن على العموم أممية، يسكن فيها مزيج من أناس تختلف لغاتهم وتتباين ألوانهم وطباعهم وثقافاتهم وأديانهم ومهنهم وعاداتهم.

وقد «كان تنوع السكان يتناسب مع تقسيم العمل والإنتاج، فساعد هذا على تنظيم المجتمع وجعله وحدة اقتصادية. كما كان اختلاف المهن يقوي الشعور بالنفرة الاجتماعية بين مختلف العناصر»[3].

وساعد هذا التقسيم المجتمع على اكتساب طاقة ديناميكية هائلة، حملت في أحشائها عناصر السلب والإيجاب معاً. فهي من ناحية تغذي نشوء أفكار جديدة، ومن ناحية أخرى تنذر بقيام ثورات عارمة لا تبقي ولا تذر، كما حدث مع الزنوج الذين ثاروا في جنوب العراق في أواخر القرن الثالث الهجري، وكذلك (القرامطة) الذين أسسوا دولتهم في القرن الرابع، وهددوا الخلافة العباسية تهديداً حقيقياً[4].

5 ـ لقد أدت تلك الأسباب مجتمعة إلى زرع بذور التذمر بين الناس،

---

(1) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ 2، ص 7.
(2) د. عبد العزيز الدوري: تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع، ص 75.
(3) نفس المصدر، ص 33.
(4) أنظر مثلاً: «تاريخ أخبار القرامطة» لثابت بن سنان وابن العديم، ص 37، تحقيق وتقديم: د. سهيل زكار، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، بيروت، 1971 م. وأنظر: «صلة تاريخ الطبري» لعريب بن سعيد القرطبي، جـ 12، ص 70، مطبعة الحسينية، مصر، 1323 هـ.

وإزاء هذا التعدد والتمايز في البنية العقلية بسبب اختلاف الملل والثقافات، نشأت نزعة تهدف إلى التجميع والوحدة، وتحاول أن تأخذ من كل نوع من أنواع المعرفة بطرف، وهي في ذلك لا تغمط ديناً من الأديان، ولا شعبا من الشعوب، ولا ثقافة من الثقافات. وأهم من يمثل هذه النزعة جماعة «إخوان الصفاء»، الذين كانوا ينحون منحى عقلياً واضحاً، ويرون «أن الشريعة الإسلامية متى ما امتزجت بالفلسفة اليونانية فقد حصل الكمال»[1].

كما أن المثل الأعلى للرجل الكامل الخلق عندهم هو: «أن يكون فارسي النسب، عربي الدين، عراقي الآداب، عبراني المخبر، مسيحي المنهج، شامي النسك، يوناني العلم، هندي البصيرة، صوفي المسيرة، ملكي الأخلاق، ورباني الرأي، إلهي المعرفة»[2].

فإخوان الصفاء ذوو نزعة عقلانية إنسانية موسوعية، وهم في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) أشبه شيء بالموسوعيين الفرنسيين في القرن الثامن عشر؛ ويكادون يلتقون معهم في وجوه كثيرة.

ولقد طبعت جماعة «إخوان الصفاء» القرن الرابع بطابعها المميز، فكانت الاتجاهات السائدة فيه في العلم والأدب والفلسفة، إنسانية في أفقها، وعقلانية في تفكيرها ومنهجها، وموسوعية في ثقافتها ومعارفها.

(أ) الشعر والأدب

كان الشعر عند العرب قبل الإسلام يمثل ضمير الأمة، والنهر الذي تصب فيه معتقداتها وفنونها وحكمها ونظراتها إلى الكون والمجتمع. وكان الشاعر الجاهلي هو الناطق باسم القبيلة، والمعبر عن آلامها وآمالها.

ولما جاء الإسلام ونزل القرآن الكريم، استجدت بعد ذلك أنماط أدبية

---

(1) أنظر: أبوحيان التوحيدي: المقابسات، ص 46، المقدمة بقلم المحقق: حسن السندوبي، ط 1، مطبعة الرحمانية بمصر، 1929 م. وأنظر أيضاً: مقدمة «الرسائل إخوان الصفاء» بقلم: أحمد زكي (باشا)، ص 24.

(2) إخوان الصفاء: الرسائل، جـ 2، ص 316، المطبعة العربية بمصر، تحقيق: خير الدين الزركلي، 1928 م.

كثيرة كالمقالة والرسائل والمقامات وغيرها. وبالرغم من أن القرآن قد هاجم الشعراء، فإنه لم يلغ دورهم نهائياً إن لم يكن قد أكده، ليس فقط لأنه أفسح مجالاً للذين آمنوا[1]، بل لأن القرآن قد جاء في صورة شعرية، وكانت المعجزة التي تحدى بها كفار قريش هي المعجزة البلاغية؛ كما أشاد الرسول الكريم صلَّى الله عليه وسلم بالشعر في بعض أحاديثه[2].

ويطول بنا الحديث لو استعرضنا دور الشعر في المعارك الأولى للمسلمين في عصر صدر الإسلام والعصور التالية؛ ولكن الذي يهمنا أن نؤكده هنا، هو أن دور الشعر ومكانته السامية في نفوس العرب والمسلمين قد استمرت بعد الإسلام، وحتى القرن الرابع للهجرة الذي نتناوله الآن بالبحث.

وقد بقي الشاعر كما كان صوت أمته وضمير مجتمعه، ولكن مع وجود بعض الفوارق أهمها: أولاً القرون العديدة من التطور الحضاري للعرب، والانطلاق من الجزيرة العربية التي كانت مربض الشاعر الجاهلي إلى البلاد الواسعة التي فتحها المسلمون، حيث الشعوب الجديدة، والعوالم والثقافات الجديدة.

فلقد كان الشاعر الجاهلي يتجول، فلا يعرف أبعد من حدود جزيرته، بينما الشاعر في هذا العصر، أي القرن الرابع؛ لا يعرف الحدود ولا السدود، وإذا عرفها، فحدوده تلك الامبراطورية المترامية الأطراف من الأندلس إلى الصين، وهو ما عبر عنه الشاعر[3] «أبو تمام»:

وغرَّبت حتى لم أجد ذكر مشرق وشرَّقت حتى قد نسيت المغاربا

وثانياً: إن الشعر العربي لم يعد قائماً على البداهة والارتجال وغيرها مما يدخل

---

(1) الآية الكريمة: **﴿والشعراء يتَّبعهم الغاوون * ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون * وأنهم يقولون ما لا يفعلون * إلاّ الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون﴾** (الشعراء: (224-225-226-227).

(2) قوله (ﷺ). «إن من الشعر لحكمة». (رواه: البخاري، الترمذي، ابن ماجه، الدارمي، ابن حنبل).

(3) أنظر: «ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي»، جـ 1، ص 140، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، 1964 م.

في التكوين العاطفي والوجداني وحسب، بل دخل عليه بعد جديد هو الخلفية الثقافية للشاعر، والتي تميزت في القرن الرابع بالاطلاع الواسع على التراث العقلاني الفلسفي عند اليونان. وكان أن ظهرت محاولات تطمح إلى (عقلنة) الشعر، وإعطائه نوعاً من النظرة الفلسفية، كما هو ملاحظ عند أبي الطيب المتنبي (303 - 354 هـ) وأبي العلاء المعري.

فأثر الفلسفة على «المتنبي» واضح جداً. ويذكر المؤرخ «البغدادي»: أن المتنبي كان في صغره وقع إلى واحد يكنى «أبا الفضل» بالكوفة من المتفلسفة، فهوسه وأضله[1]!

وأياً كان أمر هذه الرواية ومدى صحتها[2]، فإننا نلمس ذلك ظاهراً فيما ورد في شعره من مصطلحات المناطقة والفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين، وكذلك كثرة ترديده لأسماء فلاسفة اليونان أمثال «أرسطوطاليس» و«بطليموس»، و«جالينوس» و«بقراط»، وإشارته إلى مذاهب المانوية والسفسطائية وغيرهم[3].

ولقد كان «المتنبي» يعمد إلى العويص من المعاني خروجاً عن طريق الشعراء إلى مذاهب الفلاسفة»[4].

وقد لاحظ هذا الأمر أكثر نقاد ذلك العصر أمثال «أبو علي الحاتمي» الذي ألف رسالة (فيما وافق المتنبي في شعره كلام أرسطو في الحكمة)، حيث يقول: «وجدنا أبا الطيب أحمد بن الحسين قد أتى في شعره بأغراض فلسفية ومعان منطقية، فإن كان ذلك منه عن فحص ونظر وبحث فقد أغرق في درس العلوم؛ وإن يك ذلك منه على سبيل الاتفاق فقد زاد على الفلاسفة بالإيجاز والبلاغة والألفاظ الغريبة»[5].

(1) أنظر: مصطفى عبد الرازق: «الشاعر الحكيم أبو الطيب المتنبي»، ضمن كتاب «فيلسوف العرب والمعلم الثاني»، ص 88، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية، مطبعة الحلبي، مصر، 1945 م.
(2) أنكر المحقق الأستاذ «محمود محمد شاكر» هذه الرواية، وإن لم ينكر تأثر المتنبي بالفلسفة وغيرها من علوم الأوائل، انظر: كتابه «المتنبي»، السفر الأول، ص 64، مطبعة المدني، القاهرة.
(3) مصطفى عبد الرازق: الشاعر الحكيم، ص 80 - 81. وانظر: كتاب «المتنبي»، للأستاذ محمود شاكر، ص 65.
(4) نفس المصدر، ص 81.
(5) نفس المصدر، ص 82.

ويرى «الشيخ مصطفى عبد الرازق»: أن المتنبي هو سليل (الفارابي) في فلسفته، حيث جمعهما مجلس (سيف الدولة) لمدة سنتين، ولا بد أن يكون أبو الطيب قد حضر مجالس (الفارابي) وطالع كتبه، أو سمع بفلسفته قبل ذلك. بل إن في ما يرويه المؤرخون من روايات وأساطير في شأن الفارابي والمتنبي تشابهاً يؤدي إلى الخلط بينهما أحياناً. كما هو الحال في قصة موتهما، وقصة ورودهما على سيف الدولة[1].

على أن هذا الاتجاه (الشعري ـ الفلسفي) تتكامل أبعاده وتتضح بشكل أكبر على يد أبي العلاء المعري، الذي دفع بالشعر إلى مواقع عقلية وفلسفية محضة، وربما خلت من أي أثر للعاطفة والوجدان اللذين يختص بهما الشعر كما سنرى في تعرضه لمشاكل الزمان والمكان والعالم وغيرها.

و «المعري» مدين في كثير من اتجاهاته الفلسفية لشعر أبي الطيب، ولقد كان يجله كل الإجلال. وقد جمع أبو العلاء في فلسفته بين قناعة «الفارابي»، وتبرم المتنبي، وأربى في الشك على كل شاك، فهو إذن سليل الفلسفتين[2].

أما الأدب في هذا القرن فقد تعددت أشكاله، وتنوعت مراميه وأغراضه. ولكنه امتاز بشكل عام بسيادة النزعات العقلية والفلسفية عليه، وبظهور مفكرين موسوعيين لهم نزعة كلية في المعرفة.

وهؤلاء «أدباء من طراز جديد، يلمون بكل شيء. فرق (ابن قتيبة) بينهم وبين العلماء بقوله: من أراد أن يكون عالماً فليطلب فناً واحداً، ومن أراد أن يكون أديباً فليتسع في العلوم»[3].

وخير من يمثل هؤلاء الأدباء الموسوعيين «أبو حيان التوحيدي» (310 - 414 هـ)، وقد وصفهم الدارسون التقليديون بأنهم إما فلاسفة بالجوهر وأدباء بالعرض، أو أدباء بالجوهر وفلاسفة بالعرض، ولو أنصفوهم لقالوا إنهم

(1) نفس المصدر، ص 89 - 94.
(2) المصدر السابق، ص 94 - 95.
(3) آدم متز: المصدر السابق، ص 284.

فلاسفة بالجوهر وأدباء بالجوهر أيضاً[1] .

(ب) العلوم

كان العلم وما يزال دليلاً قوياً على رقي الحضارة، ورسوخها في سلم المجد. وهذا الأمر لا يصدق على حضارة من الحضارات أو عصر من العصور، كما كان يصدق على الحضارة الإسلامية في القرن الرابع للهجرة.

فقد شهد هذا القرن قفزة نوعية شملت مختلف العلوم الطبيعية والرياضية، وحققت ما أسماه «سارتون» «بالمعجزة العربية» التي تقابل «المعجزة اليونانية» التي يتغنى بها معظم الدارسين[2].

ولقد كانت البداية في هجرة المكتبة اليونانية والإسكندرانية إلى بغداد، ثم أعقبتها هجرة علمية أخرى من بلاد فارس تحمل إلى العالم العربي علم إيران؛ ثم هجرة علمية ثالثة أتت من الهند والسند، تحمل الكثير من آراء الهنود في الطب والفلك والرياضيات[3] .

لكن تلك البداية لم تكن الأساس الوحيد الذي قام عليه التطور العلمي عند العرب. فقد كانت تلك الكتب موجودة عند (السريان) بعد انتقالها من الإسكندرية، ومع ذلك لم تصنع علماً (سريانياً) يذكر، وكانت موجودة عند الفرس ومع ذلك لم يظهر إلى الوجود علم (فارسي) كبير شأن؛ أما الهنود فقد كان علمهم، كما أشار البيروني، جملة مباحث تفتقر إلى المنهج.

ولذا فإن البداية أعمق من تلك وأشمل. ويجب أن نبحث عنها في الإسلام نفسه، وهو روح الحضارة العربية وصانع قسماتها. فالآيات القرآنية الكثيرة التي ترفع من شأن العلم والعلماء: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم**

---

(1) د. زكريا إبراهيم: «أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء»، ص 5، ط 2 ، الهيئة العامة للكتاب، 1974 م.

(2) أنظر: جورج سارتون: تاريخ العلم والأنسية الجديدة، ص 165 ، ترجمة وتقديم: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية، مصر، 1961 م، مطبعة مصر.

(3) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 354، ط 2، دار المعارف بمصر، 1967 م.

درجات﴾[1]؛ وكذلك الأحاديث الشريفة: «العلماء ورثة الأنبياء»[2] وبما رافق ذلك من أجواء التسامح وحرية البحث العلمي؛ ساعد على نشوء حركة علمية تتميز بالنضج والدقة والاستقصاء واستقلال الرأي.

والقرن الرابع، كما لاحظنا، تميز بالانتقال من طور الترجمة والنقل إلى طور الهضم والتمثيل، ثم الابتكار والإبداع. ولذا «ترك العلماء العرب الآراء التي وصلت إليهم عن الأشياء إلى الأشياء نفسها. لقد تركوا التحدث عن (الأصول) لإقليدس مثلاً إلى التحدث في علم الهندسة نفسه»[3]. ولكن كيف حدث ذلك؟

لقد لاحظ «أبو الريحان البيروني» (362 - 440 هـ)، وهو من أعظم العلماء الموسوعيين المسلمين، حينما كان في الهند؛ أن لدى الهنود علماً جزئياً على درجة لا بأس بها من التقدم (أبحاث متناثرة في الطب والرياضيات والفلكيات والطبيعيات)، ولكن لا يربط بينها رباط علمي أو منهجي؛ بينما اليونان، على العكس من ذلك، لديهم نظرية في العلم (نظرية البرهان)، ولكن لا يوجد لديهم هذه الأعداد الكبيرة من أبحاث الهنود في مختلف العلوم[4].

وكانت ملاحظة «البيروني» تلك من الدقة بمكان. لأنها بقدر ما أوضحت افتقار الهنود إلى المنهج وانشغالهم بالعلم الجزئي، أوضحت افتقار اليونان إلى التجربة وانشغالهم بالعلوم النظرية وآلتها البرهان. وكان أن توصل «البيروني» إلى المنهج الذي يجمع بين علوم الهنود وعلوم اليونان، ألا وهو المنهج التجريبي الاستقرائي الذي كان من أهم مميزات العلم العربي قديماً، وهو الركيزة الأساسية التي قام ويقوم عايها العلم الحديث.

ويؤكد «سارتون» ملاحظة «البيروني» تلك بقوله: «إن اليونانيين كانوا متخلفين من الناحية التجريبية وإذا كان أطباؤهم قد مالوا إليها بحكم الصناعة، فإن (الروح التجريبية) لم تنشأ إلّا بتأثير الكيميويين وعلماء البصريات من العرب»[5].

---

(1) (المجادلة: 11).

(2) رواه (أبو داود، الترمذي، ابن ماجه).

(3) د. أحمد سعيد الدمرداش: تاريخ العلوم عند العرب، ص 55، دار المعارف بمصر.

(4) د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 354.

(5) جورج سارتون: تاريخ العلم والأنسية الجديدة، ص 182.

فعالم البصريات الشهير «ابن الهيثم» (ت 430 هـ) يشرح منهجه أو طريقته الاستقرائية فيقول: «نبتدأ البحث باستقراء الموجودات، وتصفح أحوال المبصرات، وتمييز خواص الجزئيات. ونلتقط باستقراء ما يخص البصر في حال الإبصار، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس. ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والتدريب مع انتقاد المقدمات، والتحفظ من الغلط في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى»[1].

وكان الفيلسوف الطبيب «أبو بكر محمد بن زكريا الرازي» هو من أوائل الذين طبقوا معلوماتهم في الكيمياء على الطب، ومن الذين ينسبون الشفاء إلى إثارة تفاعل كيميوي في جسم المريض. كما يعد أول من اهتم بالملاحظات السريرية (دراسة سير المرض وتطوره). وقد جمع في كتابيه (الحاوي) و (المنصوري) الكثير من ملاحظاته وتجاربه الخاصة مع مرضاه[2].

فالتجربة إذن هي الأساس المتين الذي اعتمد عليه العلماء العرب، وعن طريقه تمكنوا من استخراج العلة من المعلول، والمجهول من المعلوم، وعدم التسليم بما لا يثبت من غير تجربة، كما نجد ذلك في كتاب (الحيوان) للجاحظ، فهو يخطىء «أرسطو» في مسائل كثيرة، وربما فضل عليه عربياً بدوياً[3] !

ويروي «المسعودي» (ت 346 هـ): أن الخليفة «الواثق» العباسي، سأل عن كيفية إدراك معرفة الطب، هل عن طريق الحس أم من القياس والسنة، أم يدرك من جهة العقل، أم من جهة السمع كما يذهب جماعة من أهل الشريعة؟ وكان في المجلس بعض الأطباء «كابن بختيشوع» و «حنين ابن اسحق» وغيرهم فأجابوه: بأن الطريق الذي يدرك به الطب هو التجربة فقط، وذلك بأن يتكرر الحس على محسوس واحد في أحوال متغايرة، فيوجد بالحس في آخر الأحوال كما يوجد في

(1) قدري حافظ طوقان: «العلوم عند العرب»، ص 91، سلسلة (الألف كتاب)، دار مصر.
(2) قدري طوقان: المصدر السابق، ص 136، وانظر أيضاً «تاريخ العلوم عند العرب» للدكتور «عمر فروخ»، ص 276 - 277، دار العلم للملايين، بيروت، 1970 م.
(3) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ 2، ص 197.

أولها، والحافظ لذلك هو المجرب. ثم أفاضوا في شرح التجربة وتحليل مبادئها[1].

وربما كان السر في نجاح «ابن سينا» وشهرته الواسعة في عالم الطب عائداً إلى تطبيقه هذا المنهج التجريبي، الذي يؤكده قوله في سيرته الذاتية التي أملاها على تلميذه «الجوزجاني»: «وتعهدت المرضى فانفتح عليهم من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف»[2].

(جـ) الكلام والتصوف والفلسفة

1 ـ علم الكلام

كان علم الكلام قد نشأ منذ أيام الأمويين، إما بسبب الاحتكاك والجدل مع أبناء الديانات الأخرى كاليهود والنصارى، وإما بسبب بعض المسائل التي كانت معلقة في الإسلام نفسه، مثل مسألة الصفات والقدر، خاصة وأن هذه المسائل الفكرية كانت موضوع خلاف أيضاً بين الطوائف المسيحية التي كانت موجودة آنذاك، كالخلاف بين «اليعاقبة» و «النسطورية» حول طبيعة المسيح، فتسرب تأثيرها إلى المسلمين.

وقد اطلع المتكلمون الأوائل في عهد بني أمية على الفلسفة اليونانية حينما نقلت بعض كتبها إليهم، ولكنها لم تكن من ذلك النوع المشائي الذي عرفه المسلمون فيما بعد. ولكننا نجد في كتابات هؤلاء المتكلمين أمثال «هشام بن الحكم» و «أبو الهذيل العلاف» معرفة بالفلسفة اليونانية، وتناولا لمصطلحاتها، مما يدل على أن حركة الاتصال قد تمت من قبل[3].

ثم يستمر علم الكلام في تطور وتصاعد يبلغ قمته أيام «المأمون» (170 - 218 هـ) الذي ترجمت على عهده الكتب اليونانية بشكل كبير ومنظم، ولكنه ينتكس انتكاسة خطيرة ابتداء من «المتوكل» (206 - 247 هـ) الذي اضطهد

---

(1) المسعودي: مروج الذهب، جـ 14، ص 30، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الرجاء للطبع والنشر، مصر.

(2) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ج 2، ص 3، ط 1، المطبعة الوهابية، 1299 هـ، 1883 م.

(3) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 78.

المعتزلة وأحرق كتبهم. وقد استمرت محنة المعتزلة طيلة تلك الفترة التي تميزت بسيادة التيار السلفي المناهض لعلم الكلام على الإطلاق.

ولكن ما أن يأتي القرن الرابع للهجرة حتى يعود تيار الاعتزال إلى الظهور من جديد على يد «الجبائي» (235 - 303 هـ) «أبو هاشم» (277 - 321 هـ) و«القاضي عبد الجبار»؛ كما يؤسس «أبو الحسن الأشعري» (260 - 330 هـ) المذهب الكلامي السني القائم على النظر العقلي، ويبرز من تلاميذه «القاضي الباقلاني» (ت 403 هـ).

وبالرغم من أن مذهب «الأشعري» كان مذهبا توفيقيا يميل إلى الحلول الوسط بين المعتزلة وخصومهم في مسائل الصفات والأفعال والعدل الآلهي وغيرها، فإنه لم يسلم من نقد الحنابلة فيما يبدو. ولذلك ألف «الأشعري» رسالة يرد فيها على دعوى الحنابلة بذم علم الكلام والنهي عن الخوض فيه وأسماها «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»؛ يفند فيها دعاواهم تفنيداً عقلياً، ويثبت أن أصول علم الكلام موجودة في القرآن والسنة جملة لا تفصيلاً[1].

كان المعتزلة يرون أن الإنسان خالق أفعاله، وإلا لم يكن هنالك معنى للثواب والعقاب ولا الوعد والوعيد، ولا لإرسال الرسل. «فالعبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم، وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً» [2].

أما الجبرية فهم لا يثبتون للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. وقد روي عن «جهم بن صفوان» (ت 124 هـ) أنه قال: «الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له، ولا إرادة له ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر»[3].

(1) د. عبد الرحمن بدوي: «مذاهب الإسلاميين»، جـ 1، ص 15.
(2) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 1، ص 45.
(3) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 1، جـ 1، ص 78.

فيأتي «الأشعري» محاولاً أن يقف موقفاً وسطاً، ويقول (بنظرية الكسب)، ومفادها: «أن أفعال العباد مخلوقة الله، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها. أي أن الفاعل الحقيقي هو الله، وما الإنسان إلّا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان. فالكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة»[1].

وهو كما نرى، موقف يعطي للإنسان نوعاً من القدرة والإرادة، ولكنها داخلة في قدرة الله، ويبقى الفعل الحقيقي عند «الأشعري» هو الفعل الإلهي لا الفعل الإنساني، ونستطيع أن نعد ذلك نوعاً من الجبرية المقنعة.

وفيما عدا ذلك أثبت «الأشعري» كل ما ذهب إليه أهل السلف وأصحاب الحديث من جواز رؤية الله بالسمع والأبصار، وإطلاق حرية المشيئة الإلهية دون قيد ولا شرط. فالباري تعالى «له أن يؤلم الأطفال في الآخرة ويعد منه ذلك عدلاً إن فعله. وله أن يعاقب على الجرم الصغير بعقوبة لا تتناهى، وأن يسخر الحيوان بعضه لبعض، وأن ينقم على بعضه دون بعض. وله أن يخلق من يعلم أنهم سيكفرون، وله أن يلطف بالكفار ليؤمنوا، وكل ذلك عدل منه»[2].

2 ـ التصوف

يعزو البعض انتشار التصوف في القرن الرابع الهجري إلى أسباب اقتصادية. لأن هؤلاء القوم «لما عزَّ عليهم أن ينالوا ما يطلبون، قللوا مطالبهم فتصوفوا، وعلَّموا أنفسهم الزهد والورع والكبت، جرياً على قولهم: إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون»[3].

وبالرغم من أهمية العامل الاقتصادي في انتشار التصوف، خاصة في هذا القرن بالذات؛ فإننا لا يمكن أن نعده سبباً رئيسياً، لعدة أسباب: أولها أن جذور

---

(1) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، جـ 1، ص 555.
وانظر الشهرستاني: نفس المصدر، ص 97.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: نفس المصدر، ص 563، وانظر: الشهرستاني: نفس المصدر، ص 100 - 101.

(3) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ 2، ص 10.

التصوف موجودة في القرآن نفسه، خاصة في تلك الآيات التي تحث على الزهد والورع، «وتذكر الناس بأن الله حاضر معهم، وبالخوف من الحساب، وزوال كل الأشياء الإنسانية، وبجمال الفضيلة»[1].

والثاني أن هذا القرن بما تميز به من لقاء بين ثقافات عديدة وأديان مختلفة، فإنه ترك آثار هامة على الفكر الصوفي، وكان سبباً من أسباب انتشاره. ولذا بات واضحاً تأثير الرهبانية السريانية، والأفلاطونية المحدثة، والفيدانتا (Vedanta)، فكان التصوف هو الوعاء الذي كانت تصب فيه معظم تلك التيارات[2].

والثالث أن مما ساعد على انتشار التصوف، أو تصعيده على الأقل في هذا القرن، الصراع بين الفقهاء وبين الصوفية. فقد كان هؤلاء ينظرون إلى الفقهاء على «أنهم أهل ظواهر وأرباب رسوم، بينما هم أهل البواطن وأرباب الحقائق»[3].

وبقدر ما يركز الفقهاء على العبادات والتكاليف فإن الصوفية يرون أن «النية مقدمة على العمل، والسنة خير من الفرض، والطاعة خير من العبادة»[4].

وقد كان للفقهاء الدور الرئيسي في إعدام «الحسين بن منصور الحلاج» (ت 309 هـ)، .فقد روى «ابن كثير»: أن أكثر الفقهاء أجمع على كفر «الحلاج» وجواز قتله[5].

وقد كان «الحلاج» يقول بالحلول، أي حلول الذات الإلهية (اللاهوت) في الذات البشرية (الناسوت)، ويقول «بقدم الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي الذي فاض بكل أنواع الكمال العلمي والعملي، وكان واسطة في خلق العالم،

(1) د. جورج قنواتي: الفلسفة وعلم الكلام والتصوف، ضمن كتاب «تراث الإسلام» جـ 2، ص 227، تصنيف «شاخت وبوزورث»، ترجمة: د. حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، الكويت، 1978 م.

(2) نفس المصدر، ص 227.

(3) د. محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، ص 110، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية، ط 1، الحلبي، 1945 م.

(4) نفس المصدر، ص 110.

(5) ابن كثير: «البداية والنهاية». جـ 11 ، ص 133.

وتوحيد الأديان وأنها جميعاً مستمدة من منبع إلهي واحد»[1].

ويؤكد ذهابه مذهب الحلول قوله: «استهلك حدثي في قدمه، فلم يبق لي صفة إلا صفة القديم»[2].

وكذلك أشعاره[3]:

أنا من أهوى ومن أهـوى أنا — نحن روحـان حللنا بـدنـا
فـإذا أبصرتـني أبصرتــه — وإذا أبصرتـه أبصرتـنـا
مزجت روحك في روحـي كما — تمـزج الخمـرة بـالماء الـزلال
فـإذا مسـك شيء مسـني — فـإذا أنت أنـا في كـل حـال

3 ـ الفلسفة

لما كان هذا العصر (القرن الرابع) هو عصر توفيق بين قوميات مختلفة، وأديان ومذاهب مختلفة، فلا بد أن يكون أيضاً عصر توفيق بين فلسفات وأفكار مختلفة.

ولـذا استعار «إخـوان الصفاء» مثلهم الأعـلى في الكـمال من خصـائص الشعوب المختلفة؛ كما أوصوا أتباعهم «ألا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يتعصبـوا على مـذهب من المذاهب، لأن رأينـا ومـذهبنـا (أي الإخوان) يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم كلها»[4].

وفي نفس الإطار يمكن أن نضع محاولة الفارابي في الجمع بـين «أرسطو» و «أفلاطون» على الرغم من التناقض الواضح بين نظرية المثل الأفلاطونية ونظرية المادة والصورة الأرسطية؛ ولكنه اعتبر أن الإثنين يذهبان مذهباً واحداً، ولكن بحكمين مختلفين[5].

---

(1) د. مصطفى حلمي: نفس المصدر، ص 114.
(2) «ل. ماسينيون» و «ب. كراوس»: كتاب «أخبار الحلاج»، ص 21، مطبعة القلم، باريس، 1936 م.
(3) د. مصطفى حلمي: نفس المصدر، ص 115.
(4) أحمد أمين: ظهر الإسلام، جـ 2، ص 158.
(5) د. قنواتي: تراث الإسلام، جـ 2، ص 206.

والواقع أن هذا الموقف لم يكن ناجماً عن الخلط الذي وقع فيه الفلاسفة المسلمون في فهمهم لأرسطو وأفلاطون، ولا بسبب الأخطاء التي وقع فيها المترجمون عن السريانية أو اليونانية وحسب؛ بل - وربما كان هذا هو الأهم - بسبب ما كان يعتقده الفلاسفة المسلمون من وحدة الحكمة ووحدة المعرفة في التراث الإغريقي القديم، حتى السابق منه على سقراط.

وقد استمر هذا الاعتقاد حتى فترة متأخرة، حيث نلاحظ أن الفيلسوف الإشراقي «ملا صدرا» (ت 1050 هـ) يتجه في كتابه «الأسفار الأربعة» نفس الاتجاه، ويحاول جاهداً أن يثبت اتفاق الفلاسفة الأقدمين قبل «سقراط» وبعده على كافة المسائل الجوهرية في الحكمة، كاتفاقهم مثلاً منذ القدم على أن العالم محدث[1].

ولكن هذا الخط أو الاتجاه نشأت عنه مشكلة أخرى هي مشكلة العقل والنقل. وقد نشأت هذه المشكلة بسبب اصطدام مقولات الفكر الفلسفي لليونانيين بالتفكير الاعتقادي للمسلمين.

وإذا كانت هذه المشكلة واضحة كل الوضوح عند فيلسوف مثل «ابن رشد» (520 - 595 هـ)، الذي خصص لها كتاباً من أهم كتبه وأبعدها أثراً وهو (فصل المقال)؛ فإنها كانت أقدم منه بزمن طويل، خاصة في تلك المشكلات التي أثيرت عند «الفارابي» و «ابن سينا»، مثل التفريق بين النبي والفيلسوف، ونظرية الفيض، وقدم العالم، والمعاد، وغير ذلك.

إن الفلسفة عند «الفارابي»، «هي العلم بالموجودات بما هي موجودة، وبتحصيل هذا العلم نتشبه بالله، كما أن الفلسفة عنده هي العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للعالم»[2].

ويرى الفارابي: أن حكمة الفلاسفة وحكمة الأنبياء تفيضان عن منبع واحد هو العقل الفعال. «فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال

---

(1) صدر الدين الشيرازي: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، السفر الثاني، جـ 5، ص 205 وما بعدها. مطبعة الحيدري، طهران، 1383 هـ.
(2) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 154.

يفيضه هذا إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ومن ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً»[1].

وقد كان لفكرة التوفيق بين العقل والنقل صدى كبير في الحلقة الفكرية التي كان يديرها الأديب الفيلسوف المنطقي «أبو سليمان السجستاني»؛ وقد كان هذا من أشهر تلاميذ «أبو زكريا يحيى بن عدي» (ت 364 هـ) المعروف بترجمته لكتب أرسطو، والذي تتلمذ للفارابي. فيكون «السجستاني» تلميذاً لتلميذ الفارابي.

وكان مجلس «أبي سليمان» ملتقى الناس من كل طائفة، وكانوا جميعاً يعيشون مقتنعين برأي يرجع إلى «أفلاطون»، ومفاده أن في كل رأي نصيباً من الحق، كما أن بين الأشياء كلها حظاً مشتركاً من الوجود؛ ولذا لم يكن هنالك خلاف بين الفلسفة والدين، بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين، والدين يكمل ثمرات الفلسفة، وكما أن العقل خليفة الله في الأرض، استحال وجود تناقض بين العقل والوحي[2].

فالتوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل، كان نقطة الفصل الرئيسة بين الخلفية الثقافية والعقائدية للمسلمين، والتي تتمثل بالدين الإسلامي وبجملة التراث الشرقي، وبين التراث اليوناني الوافد. وكان في تصور فلاسفة الإسلام أنهم بحسم نقطة (التوفيق) تلك، يستطيعون بعدها الانتقال إلى المسائل المتفرعة عنها، والضرورية لتأسيس المذهب الفلسفي.

ولا نستطيع أن نحدد الآن مدى نجاحهم في ذلك، ولكن إذا كانت الفلسفة منذ يوم أن وجدت هي في حقيقتها إثارة للأسئلة على الدوام، والتماس الأجوبة المناسبة لها؛ أو هي استجابة لمشكلة تطرح على صعيد الواقع ومحاولة إيجاد الحلول الكافية لها، فإن الفلاسفة المسلمين كانوا أكثر إتساقاً مع هذه الحقيقة؛ بل إنهم بتوفيقهم بين الفلسفة والدين استطاعوا أن ينفذوا بالفلسفة إلى صميم

---

(1) الفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، ص 65، مطبعة التقدم، مصر، 1907 م.
(2) دي بور: المصدر السابق، ص 156.

القلوب المؤمنة، أو على الأقل تلك العقول التي ترغب في التوفيق بين عقيدتها وبين العقل والعلم. وهذا يفسر لنا النجاح الذي حققته (إلهيات) ابن سينا وكتابه (في النفس) في العصور الوسطى المسيحية [1] والإسلامية.

(هـ) موجز لفلسفة ابن سينا والرازي والمعري

1 - ابن سينا (370 - 478 هـ)

كانت فلسفة «ابن سينا» محاولة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية. وبالرغم من أنه كتب أكثر مؤلفاته تحت تأثير «أرسطو» وفلسفته، فإن هذه الفلسفة لم تصله خالصة بل ممزوجة بشراحها من الأفلاطونيين المحدثين. فنحن «نجد في شرح ابن سينا لإلهيات أرسطو إلى جانب العناصر المستمدة من الأفلاطونية الجديدة محاولة ترمي إلى التوفيق بينها وبين العقيدة الإسلامية»[2].

غير أن «ابن سينا» لم يخضع لمقولة «التوفيق» خضوعاً نهائياً، فعلى الرغم من تأثير «أرسطو» الأفلاطونية المحدثة عليه، فإنه حاول بجد دائم الخروج من دائرة هذا التأثير مزمعاً تأسيس (فلسفة مشرقية)، وقد وصلنا من تلك المحاولة كتاب (منطق المشرقيين)، وشذرات من كتاب «الإنصاف» المفقود الذي وضع فيه على ما يبدو أسس فلسفته.

ولقد طعن «الشيخ الرئيس» في كتاب (أثولوجيا) أو (الربوبية) المنسوب لأرسطو[3]، كما أشار وهو يؤلف كتاب (الشفاء)، على ما يذكر تلميذه «الجوزجاني»، إلى «أنه يورد فيه ما صح عنده من هذه العلوم بلا مناظرة المخالفين ولا اشتغال بالرد عليهم»[4].

كما روى «ابن سينا» أنه قرأ كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو مرات عديدة،

---

(1) د. قنواتي: المصدر السابق، ص 211.

(2) دي بور: مادة «ابن سينا» في «دائرة المعارف الإسلامية»، المجلد الأول، ص 208، ترجمة: محمد ثابت الفندي.

(3) ابن سينا: كتاب «المباحثات»، ضمن كتاب «أرسطو عند العرب» ص 121، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1947 م.

(4) ابن أبي أصيبعه: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، جـ 2، ص 5، المطبعة الوهابية، مصر، 1282 هـ.

ولكنه لم يفهمه حتى عثر صدفة على كتاب (أغراض ما بعد الطبيعة) للفارابي؛ وحينذاك انفتح عليه ما استعصى عليه فهمه [1].

وهذه الرواية تظهر لنا التأثير العميق الذي خلفه «الفارابي» على فلسفة ابن سينا، والذي ظهر جلياً في كثير من المسائل الفلسفية، مثل نظرية الفيض، وقدم العالم، والواجب والممكن، وغيرها.

فابن سينا يفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود. (الواجب) هو الضروري الوجود الذي يتوقف على عدمه عدم كل موجود، بينما (الممكن) هو ما يستوي وجوده وعدمه.

يقول «ابن سينا»: «إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال، وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال. والواجب الوجود هو الضروري الوجود، والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده ولا في عدمه، ثم إن واجب الوجود قد يكون واجباً بذاته، فهو الذي لذاته لا لشيء آخر (أي شيء كان) يلزم محال من فرض عدمه؛ وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود؛ مثلاً الأربعة واجبة الوجود ولا بذاتها، ولكن عند فرض اثنين واثنين؛ والاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع، أعني المحرقة والمحترقة»[2].

والتمييز بين الواجب والممكن ضروري جداً للتفريق بين الله والعالم، فالله يقابل الواجب، والعالم يقابل الممكن. ولقد كان العالم عند «أرسطو» قديماً قدم الله، ومثل هذه الأثنينية لا تتفق مع نزعة السلم إلى التوحيد، لذلك لما اضطر «ابن سينا» إلى القول بقدم العالم حتى يجعل أفعال الله قديمة مثله، رأى أن يجعل الله متقدماً على أفعاله القديمة «بالذات» لا بالزمان؛ والزمان نفسه ـ مع أنه قديم ـ مخلوق أيضاً تقدمه الواجب بالذات لا بزمان آخر[3].

(1) نفس المصدر، ص 3 - 4.

(2) ابن سينا: «النجاة»، جـ 3، ص 224، مطبعة السعادة، مصر، 1938 م، ط 2.

(3) محمد ثابت الفندي: تذييل لمادة «ابن سينا» دائرة المعارف الإسلامية، المجلد (1)، ص 208، مصر، 1933 م.

أما العالم فقد فاض عن الله بمحض إرادته لا عن حاجة إلى ذلك؛ فصدر عنه العقل الأول الذي هو ممكن في ذاته واجب بعلته. وهذان الاعتباران في العقل الأول هما بدء حدوث الكثرة في الوجود. وفاض عن العقل الأول بعقله لعلته الواجبة عقل ثان، وبعقله لذاته الواجبة بعلتها نفس الفلك الأول، وبعقله لذاته الممكنة جرم هذا الفلك. وهكذا تستمر الموجودات في التكثر فيصدر عن كل عقل عقل آخر ونفس فلكية وجرم سماوي حتى ينتهي الصدور إلى العقل العاشر وهو «الفعال» في عالمنا هذا. و«ابن سينا» على عكس أرسطو، يرى أن العقل الأول - لا الله - هو المحرك الأول[1].

وإله «أرسطو» لا يعقل إلا ذاته وهو مشغول بها عما عداها. أما إله «ابن سينا» فليس يعقل ذاته فقط، بل يعقل الماهية الكلية كما يدرك الجزئيات، ولكن من حيث هي كلية، فلا يغرب عنه مثقال ذرة. ويرجع إدراكه للجزئيات إلى علمه بعللها ومباديها، كما يرجع إدراك النجومي لكل كسوف جزئي إلى علمه بالحركات السماوية علماً كلياً[2].

ونظرية «ابن سينا» في الخير والشر ذات طابع تفاؤلي وتقرب من نظرية «لايبنتز» (1646 - 1716 م)؛ فهو يرى أن الشر إنما يلحق الأشياء التي في طباعها استعداد للتغير والتبدل، والشر إذن يلازم المادة، ولكنها طفيفة ومحدودة، لأنها تقتصر على المادة العنصرية الموجودة دون فلك القمر. ولا يقف تفاؤل «ابن سينا» عند حصره الشر في المادة العنصرية دون الفلكية، بل يحصره في الأشخاص دون الأنواع، ويذهب إلى أبعد من ذلك، فيقول إذن الأشخاص لا يصيبهم الشر دائماً بل أحياناً. فالمادة علة الشر والشر محدود محصور، والله لم يقض به إلّا بالعرض، إذ إنه أراد الخير إرادة أولية، ولم يعبأ بما قد تؤدي إليه المادة من شر ما دام الخير موجوداً. فتفاؤل «ابن سينا» يقول: إن عالمنا يغلب خيره على شره، فهو إذن «أفضل العوالم الممكنة» كما قال «لايبنتز»[3].

---

(1) محمد ثابت الفندي: المصدر السابق، ص 208، وانظر: النجاة جـ3، ص 278.

(2) المصدر السابق، ص 208.

(3) نفس المصدر، ص 208 - 209.

2 ـ أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (251 - 313 هـ)

آمن «الرازي» بالعقل، ودعا إلى تحكيمه في جميع الأشياء، وأعتبره من أعظم النعم التي وهبها لنا الله. فعن طريقه سيطرنا على الطبيعة بما فيها من جماد وحيوان، وبه أدركنا الأمور الغامضة علينا، وبه عرفنا شكل الأرض والفلك، وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها، وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل، والذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا، وإذا كان هذا مقداره وخطره وجلالته «فحقيق علينا أن لا نحطه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً عليه، ولا هو الزمام مزموماً، ولا هو المتبوع تابعاً، بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به، ونعتمد فيها عليه؛ فنمضيها على إمضائه ونوقفها على إيقافه»[1] .

وهو، خلاف فلاسفة الإسلام عامة، هاجم «أرسطوطاليس» وفضل عليه «أفلاطون»، كما تأثر «بفيثاغورس» وقدماء الفلاسفة قبل «سقراط». وهو ينسب آراءه في (القدماء الخمسة) إلى الصابئة الحرانيين تارة، وإلى الفلاسفة الطبيعيين عند اليونان تارة أخرى[2] .

ويرى «كراوس» أن «الرازي» هو الذي اخترع لمذهبه ممثلين قدماء سماهم صابئة أو حرانيين، وقد كان كثير من علماء آخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع يسلكون هذا المسلك، بل إن «ماسينيون» يعتبر أن ما يرويه القدماء عن الصابئة الحرانيين (قصة أدبية)[3] !

وقد يكون هذا القول صحيحاً لو كان الرازي يريد تدعيم آرائه، وإضفاء نوع من القوة على مذهبه، فضلاً عن إعطائها سنداً تاريخياً. ولكنّ المشهور عن الرازي «أنه كان في طبه وفلسفته واثقاً من نفسه كل الوثوق وإلى درجة لا نكاد نجدها لدى أي شخص من مفكري الإسلام. فهو ينتقد جالينوس في بعض

(1) الرازي: كتاب «الطب الروحاني»، ضمن «رسائل فلسفية للرازي»، ص 18، جمع وتحقيق: بول كراوس، جـ 1، مصر، مطبعة بول باربيه، القاهرة، 1939 م.

(2) انظر: القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 171، مطبعة الخانجي، مصر، 1326 هـ، وانظر: كراوس: المصدر السابق، ص 191 - 193 .

(3) انظر «رسائل فلسفية للرازي»، جـ 1، ص 192.

آرائه، ولا يتردد في أن يرفض طائفة من النظريات الأرسطية، ويضع نفسه في مصف إبقراط وسقراط من الأطباء والفلاسفة السابقين»[1].

وفيلسوف كهذا ليس بحاجة إلى أن يخترع لمذهبه ممثلين قدماء، مهما كانت منزلتهم العلمية والفكرية. حتى يقوي أو يدعم هذا المذهب؛ وإنما الذي نميل إليه أن نظرية «القدماء الخمسة» كانت موجودة في الدوائر الفلسفية في العالم الإسلامي، وخاصة عند صابئة حران. وليس أدل على ذلك من أن «الكندي» (ت 260 هـ) ألف رسالة في (الجواهر الخمسة)، وفسرها على أنها: الهيولى والصورة والحركة والمكان والزمان؛ وأن الرازي الذي أخذ بهذا المذهب قال: إن هذا كان مذهب الفلاسفة قبل المعلم الأول، ومن جملتهم «أنباذوقليس»[2].

والقول بالقدماء الخمسة يكاد يكون أساس مذهب الرازي الفلسفي، أما تلك المبادىء القديمة عنده فهي: الباري تعالى، والنفس الكلية، والهيولى الأولى، والمكان المطلق، والزمان المطلق؛ وهذه المبادىء ضرورية لوجود العالم. «فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولى، واجتماع محسوسات مختلفة يستلزم المكان، وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغير يؤدي إلى القول بالزمان، ووجود الأحياء يدلنا على وجود النفس. ووجود العقل في بعض الكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة يدل على وجود خالق أحسن كل شيء خلقه»[3].

والرازي يقول بالحدوث على الرغم من تعدد القدماء عنده، وتلك مفارقة تدعو إلى الدهشة كما سنلاحظ في فصل قادم؛ ولكن حدوثه ليس هو الحدوث الذي قال به المتكلمون، لأن هذا يؤدي إلى القول بأن «وجود الله يتقدم على وجود العالم بمقدار متناه من الزمان، وبالتالي فإن الله ليس قديماً بل محدثاً»[4].

والرازي على عكس ابن سينا، متشائم جداً؛ فهو يرى أن الشر في الوجود

---

(1) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، ص 102، مطبعة الحلبي، مصر، 1947 م.

(2) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 132، ط 4، دار المعارف بمصر، 1966 م.

(3) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 92.

(4) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 59، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريده، مكتبة النهضة المصرية، 1946 م.

أكثر من الخير، «وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات، تجد أن وجوده نقمة وشر عظيم»[1]!.

وهو في هذه الناحية يقف على رأس المتشائمين الكبار من أمثال «حكيم المعرة» قديماً، والفيلسوف الألماني «شوبنهور» (1788 - 1860 م) حديثاً. ولكن تشاؤم «الرازي» لم يكن ليضعه في طريق مسدود يفضي به إلى سلب مطلق هو الموت الذي يفضي بدوره إلى العدم؛ أو يضعه في انصراف عن الدنيا وعدم التفاعل مع الحياة من حوله كما هو الحال عند «حكيم المعرة».

فعلى الرغم من تشاؤمه آمن «الرازي» بطريق معين للخلاص وهو الفلسفة، حيث تصل النفس عن هذا الطريق إلى (العالم العلوي) وتتحرر من أسر الهيولى، و «إن كل من تعلم الفلسفة، وعرف عالمه، وصار قليل الاضطراب، وكسب المعرفة الحقة، فقد تخلص من تلك الشدة»[2].

وإلّا فإن هذا الموقف هو الشيء الوحيد الذي يفسر لنا نبوغ «الرازي» في الكيمياء والطب، نبوغاً جعله «طبيب الإسلام غير مدافع «على ما يذكر» «القفطي»[3]، وتصديه للإشراف على (مارستان) بغداد والري، وغير ذلك من الأعمال التي تجعله متفاعلاً مع الحياة لا منعزلاً عنها أو زاهداً فيها كل الزهد. اللّهم إلّا إذا قلنا إن «الرازي» كان يفلسف الشر، وليس من الضروري دائماً أن تكون حياة الفيلسوف تطبيقاً عملياً لفلسفته، كما هو حال «أبي العلاء».

وقد تركت أفكار «الرازي» الفلسفية أثراً هاماً على الحياة العقلية في القرنين الثالث والرابع. ويكفي للتدليل على ذلك ضخامة الردود التي رد بها المفكرون والفلاسفة عليه أمثال «أبو القاسم البلخي» (ت 319 هـ) رئيس معتزلة بغداد، و «أبو نصر الفارابي» (ت 339 هـ) وينسب إليه (كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي)، و «الحسن بن الهيثم» (ت 430 هـ) الرياضي، وينسب إليه كتاب (نقض

---

(1) انظر: «رسائل فلسفية للرازي»، ص 180.
(2) «رسائل فلسفية للرازي»، ص 285.
(3) القفطي: أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 178.

على أبي بكر الرازي المتطبب ورأيه في الإلهيات والنبوات)؛ وغير أولئك كثيرون[1].

وقد كان ذلك الأثر سلبياً في مجمله، وتميز بهجوم أولئك المفكرين عليه هجوماً عنيفاً؛ بل إن ذلك الهجوم لم يكن كافياً فيما يبدو، فأتلفت كتب الرازي الفلسفية عن آخرها، وخاصة كتابه الهام (في العلم الإلهي)، ولم يبق منها غير أسمائها، وشذرات وردت في كتابات أولئك المفكرين في معرض دحضهم له وتفنيدهم لأقواله.

أما كتب الرازي الطبية مثل (الحاوي) و (المنصوري) فقد وصلتنا كاملة، وكان لها الأثر الفعال في تقدم العلم شرقاً وغرباً. ولقد ترجمت مؤلفات «الرازي» الطبية إلى اللاتينية، وأحرزت شهرة واسعة في الغرب، حيث ظلت حجة يؤخذ بها دون مناقشة حتى القرن السابع عشر الميلادي[2].

على أن تأثير الرازي في الحياة العقلية للقرن الرابع والقرون التي تلته لم يكن يخلو من جوانب إيجابية، فقد وقف من يدافع عنه «كأبي الريحان البيروني» الذي عرض آراءه في الزمان، وحاول أن يدفع عنه تهمة الإلحاد التي أجمع عليها معاصروه، وقال: «لست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعاً»[3]؛ وكذلك «أبو البركات البغدادي» (ت 561 هـ) الذي تأثر بآرائه في الزمان، ومال مثله إلى مثله «أفلاطون»[4].

3 ـ أبو العلاء المعري (363 - 449 هـ)

سوف نتناول هنا أربعة قضايا تشكل مدخلاً ضرورياً لفهم فلسفة «حكيم المعرة»، وتلقي الأضواء عليها؛ بحيث نستطيع أن نمسك بمفاتيح هذه الشخصية المعقدة والمتشابكة.

---

(1) «رسائل فلسفية للرازي»، ص 167، وما بعدها.

(2) مارتن بلسنر: العلوم عند المسلمين، ص 98، ضمن كتاب «تراث الإسلام»، جـ 3. ترجمة: د. حسين مؤنس ـ إحسان صدقي العمد.

(3) البيروني: رسالة في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي، ص 3. مطبعة القلم، باريس. 1936.

(4) انظر: فريد جبر: أرسطو عند العرب، ص 445، دائرة معارف فؤاد أفرام البستاني، جـ 9، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1971 م.

(أ) شاعر أم فيلسوف؟

تتراوح آراء الدارسين بين أن تجعل أبا العلاء شاعراً ذا ثقافة فلسفية، أو أنه فيلسوف صاغ فلسفته في إطار فني منظوم كما في (اللزوميات)، أو منثور كما في (الفصول والغايات)[1] .

ولكن الملاحظ أن الأكثرية تميل إلى رأي الطائفة الثانية التي ترى أنه كان فيلسوفاً صاغ فلسفته في قالب أدبي. وفي الحقيقة أن من يقرأ «أبا العلاء» ـ على الأقل في لزومياته ـ فليس للمتعة الفنية أو الجمالية فيها وحسب، ولكن للنظرات، العميقة والشكوك الرائعة، والخواطر النافذة في الإنسان والمجتمع والكون. وربما كان «هذا هو السبب الأساسي لإقبال الناس عليه وصبرهم على لزومياته»[2].

وهذه الطائفة التي ترى أن «حكيم المعرة» كان فيلسوفاً حقاً تنقسم آراؤها أيضاً إلى قسمين: الأول: ينصب إلى أنه كان فيلسوفاً بلا فلسفة. والثاني: يرى أنه كان فيلسوفاً بكل ما تحمله الكلمة من معنى، وسوف نستعرض آراء هؤلاء جميعاً، لنخرج برأينا النهائي.

أما أتباع القسم الأول فإنهم يقولون: إن «أبا العلاء» ليس بالفيلسوف ذي المذهب الفلسفي القائم، وإنما هو فيلسوف بدون فلسفة. ولذا لم يعن بتحليل الكائنات تحليلاً فلسفياً، بل نظر إليها نظرة الحكيم الذي عاش في أو اضطربت فيه الآراء الفلسفية والعلمية المنقولة عن اليونان والفرس والهنود وغيرهم، واصطرعت فيه التيارات المذهبية أيما اصطراع. فملأ كل ذلك سمعه وذاكرته وعقله، وراح يقيم للحياة دستوراً فلسفياً خاصاً، وينثر أفكاره في كتبه عامة وفي لزومياته خاصة[3].

والملاحظة الرئيسية لنا على هذا الرأي هي تلك التي تتعلق بافتقاد المعري للتحليل، حيث نلاحظ أن التحليل من أهم ما يمتاز به «أبو العلاء» وقد أشار إلى

---

(1) د. طه حسين: محاضرة عن (الفصول والغايات)، ضمن (المهرجان الألفي لأبي العلاء)، دمشق، مطبعة الترقي، 1945 م، ص 22.

(2) أحمد الشايب: «أبو العلاء شاعر أم فيلسوف؟»، المصدر السابق، ص 39.

(3) حنا الفاخوري: د. خليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص 221.

ذلك «دي بور» بالرغم من قسوة حكمة على أبي العلاء، قسوة يخرجه فيها من زمرة الشعراء وزمرة الفلاسفة!

ومع ذلك فقد قال: إن أبا العلاء كـانت له مقـدرة على التحليـل، أما التركيب فليس له منه نصيب(1).

ولكن عدم قدرة أبي العلاء على التركيب قد تكون صحيحة عند من يقرؤه بشكل جزئي متفرق، أما من يحاول أن يقرأ تراثه الفكري كوحدة متكاملة وخاصة (اللزوميات)، فإنه يخرج بأن الأفكار كانت واضحة في ذهن الرجل، ولكنه تعمد إخفاءها؛ وألبسها ذلك الثوب الرمزي تقية، كما سيتضح؛ خاصة في تلك المنطقة (المعرة) التي كانت مضطربة سياسياً واجتماعياً أيما اضطراب. فهي نهب لغزوات الفاطميين وسلطانهم من مصر تارة والأعراب من البادية تارة، والروم من الشمال تارة أخرى.

وأجواء كهذه تقرع فيها طبول الحرب، وتشرع فيها الأسنة، وتشهر فيها السيوف، لا بد أن تكون مشحونة بالتوتر والتعصب الذي لا يسمح للمفكر أياً كان في توضيح آرائه وعرضها علانية، فضلاً عن بلورة (مذهب) فلسفي قائم بذاته، تكون الحرية من أبسط شرائطه!

إذن نخلص من مناقشة آراء هؤلاء الذين يرون أن أبا العلاء فيلسـوف ولكن من غير فلسفة أو مذهب فلسفي؛ أنه كان فيلسوفاً حقاً، ويمتلك القدرة على التحليل والتركيب، وهما مما يميز أي فلسفة أو فيلسوف.

وحتى (المذهب) الذي يبدو مفتقداً عند أبي العلاء للوهلة الأولى، فـإنه يمكن استقراؤه في الجانب الأخلاقي من تفكيره. وأن أحداً لا يشك في أن أبـا العلاء له (مذهب) أخلاقي قائم ومميز. وآراؤه في المجتمع والنسل والمرأة وغيرها، هي نسيج وحدها على مر العصور.

وننتقل الآن إلى مناقشة ممثلي الاتجاه الثاني، الذين يرون أنه كان فيلسوفاً حقاً وصاحب فلسفة. وربما كان أبرز ممثليهم هو «د. طه حسين»، الذي لخص رأيهم قائلاً: مهما كان أصل اللفظ في اليونانية، ومهما كانت معانيه عند المسلمين،

(1) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 78.

فإنا نفهم منه رجلاً درس العلوم الطبيعية، والإلهية، والخلقية درساً علمياً متقناً، وبسط سلطانها على حياته العملية، وسيرته الخاصة، فلم يكن هناك تناقض بين هذه العلوم وبين أعماله؛ وأن أبا العلاءِ كان كذلك. فما نلمحه من سيرته وأخلاقه وحياته في منزله وبين الناس، ومن درسه للفلسفة في إنطاكية وطرابلس وبغداد، يدلنا على أنه كان فيلسوفاً حقاً[1].

فالمعري حسب هذا الرأي فيلسوف طابق بين القول والعمل، ودرس الفلسفة درساً علمياً متقناً. والواقع أننا نميل إلى هذا الرأي، وسوف نلاحظ من خلال تناولنا لآرائه في شتى المسائل الفلسفية ما يؤكد ذلك، ويثبت أنه لم يكن يتناول تلك المسائل الفكرية تناولاً جمالياً بحتاً يجعل منها مجرد تهويمات شاعر؛ وإنما كان يعرضها بدقة، ويحللها بعمق، ويحكم فيها العقل دائماً، ثم يصبها في قالب فني رفيع. وما أشبهه، في هذه الناحية بـ «نيتشيه» (1844 - 1900 م) من بين المحدثين!

ولقد اعتمدنا في دراستنا لأصول الفلسفة العلائية على أشعاره التي ضمنها ديوانه المعروف (اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم) بالدرجة الأولى، لأنها جامعة لآرائه، وناظمة لفلسفته، كما أنها تختلف عن شعره الذي نظمه في المرحلة الأولى من حياته.

فهي ليست شعراً بالمعنى المتعارف، أي مما تدخل العاطفة، وحسب، في تكوينه ثم لا نخرج منه إلّا بزاد جمالي بسيط. وقد أشار أبو العلاء نفسه إلى هذه النقطة الهامة في المقدمة التي كتبها هو لديوانه (اللزوميات) حيث قال: إنه قد هجر الشعر منذ أمد بعيد ورفضه، وهذه (اللزوميات) ليست مما يدخل في باب الشعر، لأن هذا يقوم على التزويق اللفظي والكذب، في حين أن أبا العلاء حاول قدر المستطاع أن يبتعد في (لزومياته) عن التزويق والكذب، ومن هنا فهو يعتذر عن الضعف الفني الناجم عن ذلك، لأن الشعر، كما قال «الأصمعي»: باب من أبواب الباطل فإذا أريد به غير معناه ضعف[2].

---

(1) د. طه حسين: «ذكرى أبي العلاء»، ص 1329، مطبعة الواعظ، مصر، 1915 م.

(2) أبو العلاء المعري: «لزوم ما لا يلزم»، جـ 1، المقدمة، ص 28، ط 1، مطبعة الجمالية، مصر، 1915 م.

أما موضوع هذه (اللزوميات) فهو كما قال: «منها ما هو تمجيد لله الذي أشرف عن التمجيد، ووضع المنن في كل جيد، وبعضها تذكير للناسين، وتنبيه للرقدة الغافلين، وتحذير من الدنيا الكبرى التي عبثت بالأول»[1].

وبعبارة أخرى فإنها تدور حول الفلسفة الإلّهية، وفلسفة الأخلاق؛ وربما تعدت ذلك إلى الفلسفة الرياضية وفلسفة الطبيعة، كما يرى «د. طه حسين»[2].

لكن ذلك لا يعني أننا سوف نقتصر في عرضنا لفلسفة أبي العلاء عامة والزمانية خاصة على اللزوميات وحدها، وإنما سوف نأخذ من كتبه الأخرى، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، كل ما يلقي الضوء بشكل أنصع على فلسفته.

(ب) النزعة العقلية

يؤمن أبو العلاء بالعقل إيماناً يكاد يكون مطلقاً. فهو عنده النبي والإمام و و «خير مشير ضمه النادي» على حد تعبيره.

قال أبو العلاء:

جاءت أحاديث إن صحت فإن لها ... شأناً ولكن فيها ضعف إسناد
فشاور العقل واترك غيره هدراً ... فالعقل خير مشير ضمه النادي
في كل أمرك تقليد رضيت به ... حتى مقالك ربي واحد أحد
والعقل يعجب والشرائع كلها ... خبر يقلد لم يقسه قائس[3]

ويقول مشيداً بالعقل:

يرتجي الناس أن يقوم إمام ... ناطق في الكتيبة الخرساء
كذب الظن لا إمام سوى العقـ ... ـل مشيراً في صبحه والمساء
فإذا ما أطعته جلب الرحـ ... ـمة عند المسير والإرساء[4]

---

(1) نفس المصدر، ص 3.

(2) د. طه حسين: ذكرى أبي العلاء، ص 349.

(3) المعري: «اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم»، جـ 1 (ل 104/ص 229)، أيضاً جـ 1 (255/ص 200)، جـ 2 (ل 29/ص 26).

(4) نفس المصدر، جـ 1 (ل 24/ص 48).

غير أن أبا العلاء حينما يجعل العقل إماماً، فإنه لا يعتبره معصوماً من الخطأ، بل حفظ للشك فيه مقداراً معيناً، وعلل ذلك بتأثير الحياة المادية على العقل وأنه ليس مستقلاً استقلالاً تاماً عن هذه الحياة. وهو بسبب هذا التأثر بالحياة المادية تتغير أحكامه وتتبدل[1].

(جـ) الشك المذهبي

أبو العلاء ربى في تفكيره وسلوكه، والشك عنده ليس طريقاً يعبره للوصول إلى اليقين كما هو الحال عند «الغزالي» أو «ديكارت» (1596 - 1650 م)، وإنما هو نوع من الشك المذهبي الذي صرح به إلى تلميذه «التبريزي» في قصة مشهورة[2].

ويرى «نيكلسن»: أن معظم أقوال المعري تتجه في اتجاه الشك، حتى أنه يضع شكوكه موضع الشك في بعض الأحيان[3].

وقد ورد في (اللزوميات) العديد من الأبيات التي تدل على ذلك:

أما اليقين فلا يقين وإنما ... أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا
سألتموني فأعيتني إجابتكم ... من ادعى أنه دار فقد كذبا
وبصير الأقوام مثلي أعمى ... فهلموا في حندس نتصادم[4]

وموقف كهذا يجعل أبا العلاء قريباً من المذهب السفسطائي، ولكن ما رأيناه من إيمانه بالعقل وقدرته على بلوغ المعرفة، والوصول إلى الحقيقة يتنافى مع ذلك.

ولكنه نص بوضوح على خلافة مع السفسطائيين في قوله[5]:

---

(1) د. طه حسين: ذكرى أبي العلاء، ص 341.
(2) محمد سليم الجندي: الجامع في أخبار أبي العلاء، جـ 1، ص 394.
(3) نيكلسن: دائرة المعارف الإسلامية، مجلد (1)، مادة (أبو العلاء المعري)، مطبعة مصر، 1933 م. نفس المصدر، ص 383، وانظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق؛ الشاعر الحكيم، ص 95، فهو يؤكد شك المعري.
(4) المعري: اللزوميات، جـ 2 (ل 37/ص 28)، جـ 1 (ل 47/ص 82)، جـ 2 (ل 157/ص 278).
(5) د. طه حسين: المصدر السابق، ص 345.

وقـال أناس مـا لأمـر حقيقـة		فهل أثبتوا أن لا شقاء ولا نعمى
فنحن وهم في مزعم وتشاجـر		ويعلم رب الناس أكذبنا زعماً

ولذا فإننا نرى أن شكوك أبي العلاء تنصب بالدرجة الأولى على مسائل ما بعد الطبيعة، أما في عالمنا هذا فقد اعترف بوجود حقائق يقينية يقدر العقل على بلوغها.

الفصل الثاني

المصادر الرئيسية لنظرية الزمان عند الاسلاميين

أولاً : التراث العربي الإسلامي

(أ) الزمان لغة واصطلاحاً

تمهيد :

إن مفهوم الزمان في الفكر العربي القديم يشوبه الكثير من الغموض والاضطراب، وربما نجم هذا الأمر من تعدد المصطلحات الدالة على الزمان وتفرعها، أو من كثرة الآراء التي تعرضت للفكرة في إنكار أو إثبات أو توقف. ولذا يتوجب علينا قبل أن ندخل في تفاصيل هذه التيارات، القيام بمحاولة رصد كافية للمصطلحات الزمانية وتوضيح معانيها ومقاصدها التي ذهب إليها القدماء، حتى نكون على بيّنة من أمرنا، وعلى ثقة واطمئنان من الأرضية التي نسير عليها، سيّما وأن مفكرينا القدماء كانوا في تعريفاتهم على قدر كبير من الدقة العلمية.

ولقد قدمت معاجم اللغة العربية، وكذلك الموسوعات المتخصصة أو العامة مثل «التعريفات» للجرجاني، و«كشاف اصطلاحات الفنون» للتهانوي، و«الكليات» لأبي البقاء، مادة علمية قيّمة في تحديد المصطلحات العربية عامة، والزمانية منها بشكل خاص، ورسمت تعريفاً لها؛ لأن اللغة هي في النهاية عمل عقلي.

أما الموسوعات فهي تقدم لنا شرحاً دقيقاً للمصطلحات الزمانية وأبعادها

الفلسفية الدالة عليها. وسوف نبدأ برصد المصطلحات الزمانية في اللغة العربية على أن نتتبعه بعد ذلك في الموسوعات لتحديده فلسفياً.

1 ـ الزمان في اللغة

(الزمان): جاء في «لسان العرب» أن الزمن والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره. وأزمن الشيء طال عليه الزمن، وأزمن بالمكان أقام به زماناً وعامله مزامنه. وقيل: الدهر والزمان واحد، وهذا خطأ لأن الزمان زمان الحر والبرد، وهو من شهرين إلى ستة أشهر، بينما الدهر لا ينقطع. والزمان يقع على الفصل من فصول السنة، وبهذا تكون السنة أربعة أزمنة. وقد يطلق الزمان على جميع الدهر وبعضه[1].

(الدهر): هو الأمد الممدود، وقيل الدهر ألف سنة. والدهر الزمان الطويل ومدة الحياة الدنيا. قال «الأزهري»: الدهر عند العرب يقع على بعض الزمان الأطول ويقع على مدة الحياة الدنيا كلها. وقولهم دهر داهر كقولهم أبد أبيد[2].

(الوقت): هو مقدار من الزمان، وكل شيء قدرت له حيناً، وكذلك ما قدرت غايته فهو مؤقت. والوقت مقدار من الدهر معروف، وأكثر ما يستعمل في الماضي، وقد استعمل أيضاً في المستقبل. وقد استعمل «سيبويه» لفظ الوقت في المكان تشبيهاً بالوقت في الزمان، لأنه مقدار مثله. و (موقت) محدود. قال تعالى: ﴿**إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً**﴾[3]. ونقول: وقَّت الشيء يوقِّته ووقته يقته، إذا بيَّن حده، ثم اتسع فيه فأطلق على المكان، فقيل للموضع ميقات[4].

(الحين): هو الدهر، وقيل وقت من الدهر مبهم يصلح لجميع الأزمان كلها، طالت أو قصرت، يكون سنة أو أكثر من ذلك. وخص به بعضهم أربعين سنة أو سبع سنين أو ستة أشهر أو شهرين، ويراد به الوقت أيضاً[5].

---

(1) ابن منظور: «لسان العرب»، جـ 17، ص 60، مطبعة بولاق، 1300 هـ.
(2) لسان العرب، جـ 5، ص 413.
(3) (النساء: 103).
(4) لسان العرب، جـ 16، ص 183.
(5) لسان العرب، جـ 16، ص 290.

والحين، المدة، ومنه قوله تعالى: ﴿**هل أتى على الإنسان حين من الدهر**﴾[1]. والحين وقت من الزمان. قال «الأزهري»: وجميع ما شاهدته من أهل اللغة يذهب إلى أن الحين اسم كالوقت يصلح لجميع الأزمان. وأن المعنى في قوله عز وجل: ﴿**تؤتي أكلها كل حين**﴾[2]. أنه ينتفع بها في كل وقت. ويطلق الحين أيضاً على يوم القيامة[3].

(المدة): هي الغاية من الزمان والمكان. ويقال لهذه الأمة مدّة أي غاية في بقائها. ومدة من الزمان، برهة منه. والمدة طائفة من الزمان تقع على القليل والكثير[4].

كما أننا يمكن أن نشتق من الفعل (مدّ) لفظ (الامتداد)، كما نشتق منها (المدة) بمعنى الزمان، ومثل هذا لاحظناه في مصطلح (الوقت). فتكون (المدة) حاوية لبعدي الزمان والمكان، وهذا من عبقرية اللغة العربية.

(الآن): آن الشيء حان لغة. والألف واللام فيه زائدة، لأن الاسم معرفة بغيرهما[5].

(أبد): الأبد الدهر والجمع آباد وأبود. وأبد أبيد كقولهم دهر ودهير، والأبد الدائم والتأبيد التخليد[6].

(الأزل): بالتحريك القدم، ومنه قولهم: هذا شيء أزلي، أي قديم[7].

2 ـ مصطلح الزمان ودلالاته فلسفياً

(الزمان): يقول «الجرجاني»: إن الزمان هو مقدار حركة الفلك عند الحكماء، أما عند المتكلمين فهو عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم. كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه

(1) (الإنسان: 1).
(2) (إبراهيم: 25).
(3) لسان العرب، جـ 16، ص 290.
(4) لسان العرب، جـ 4، ص 406.
(5) لسان العرب، جـ 16، ص 183.
(6) لسان العرب، جـ 4، ص 34.
(7) لسان العرب، جـ 13، ص 14.

موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام[1].

وعند «أبي البقاء»: الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الأجزاء[2].

(المدة): هي عند بعضهم الزمان المطلق الذي لا تعدّه حركة، وعند أكثرهم أنه لا توجد مدة خالية عن حركة إلّا بالوهم[3]. ويستعمل «الرازي الطبيب» المدة بمعنى الزمان المطلق.

(الوقت): أكثر من يستعمله هم الصوفية. فهو عند «ابن عربي» (- 638 560 هـ): عبارة عن حالك في زمان الحال، لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل[4].

وعند غيره الوقت: ما يرد على العبد، وينصرف فيه، ويمضيه بحكمه من خوف أو حزن أو فرح، ولذلك قيل: الوقت سيف قاطع لأنه يقطع الأمر بحكمه. وقد يراد بالوقت ما حضر من الزمان المسمى الحال. وقد روى «القشيري» عن أستاذه «الدقاق»: أن الوقت ما أنت فيه، فإن كنت في الدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت في العقبى فوقتك العقبى[5].

أما عند «أبي البقاء»، فالوقت: لغة المقدار من الدهر، وأكثر ما يستعمل في الماضي كالميقات[6].

(الدهر): هو في الأصل اسم لمدة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه. ويستعار للعادة الباقية ومدة الحياة، وهو في الحقيقة لا وجود له في الخارج عند

---

(1) الجرجاني: التعريفات، مطبعة الحلبي، مصر، 1938 م، ص 101.
(2) أبو البقاء: «الكليات»، ص 199، مطبعة بولاق، مصر، 1281 هـ.
(3) يوسف كرم، مراد وهبه، يوسف شلال: المعجم الفلسفي، ص 155.
(4) ابن عربي: اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية، ص 234 مطبعة الحلبي، 1938 م. وانظر الرسالة القشيرية، ص 31.
(5) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، جـ 6، ص 1449، طبع كلكتا، الهند، 1892 م، وانظر الجرجاني، ص 220.
(6) أبو البقاء: الكليات، ص 377.

المتكلمين، لأنه عندهم عبارة عن مقارنة حادث لحادث، والمقارنة أصل اعتباري عدّي[1].

وعند «ابن سينا»: أن الدهر هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله[2].

وعند الصوفية: أن الدهر هو (الآن) الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلٓهية، وهو باطن الزمان، وبه يتحد الأزل والأبد[3]. وقد يعد الدهر من الأسماء الحسنى[4].

وقد يوجز البعض معنى كلمة الدهر، بأنها تطلق على الزمان المتطاول الذي لا تكاد تكون له نهاية، لا من أوله ولا من آخره؛ ومن ذلك عبارة الدهر الداهر[5].

(الدهرية): الدهري هو الذي يرى أن العالم موجود أزلاً وأبداً لا صانع له، وإن هي إلّا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلّا الدهر[6].

(الأبد): هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل[7].

(الأزل): هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي[8].

(الأزلي): ما لا يكون مسبوقاً بالعدم، أو ما لم يكن ليس؛ والذي لم يكن ليس لا علة له في الوجود. ويقسم البعض الموجودات إلى ثلاثة أقسام: فهي

---

(1) نفس المصدر، ص 183.

(2) ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (رسالة الحدود)، ص 91، مصر، 1908 م.

(3) التعريفات: الجرجاني، ص 97.

(4) أبو البقاء: الكليات، ص 184.

(5) د. محمد عبد الهادي أبو ريده: تعليق على مادة (زمان)، دائرة المعارف الإسلامية، المجلد العاشر، ص 389.

(6) أبو البقاء: الكليات، ص 183.

(7) الجرجاني: التعريفات، ص 1، أيضاً أبو ريده: المصدر السابق، ص 389.

(8) الجرجاني: نفس المصدر، ص 2.

إما أزلي وأبدي وهو الله تعالى، أو لا أزلي ولا أبدي وهو الدنيا، أو أبدي غير أزلي وهو الآخرة؛ وعكسه محال، فإن ثبت قدمه امتنع عدمه[1].

(السرمد): دوام الزمان خصوصاً في المستقبل[2] .

(الآن): هو عند «ابن سينا» طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان. وقد يقال (آن) لزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه[3].

وعند بعضهم: الآن اسم للوقت الذي أنت فيه. وهو ظرف غير متمكن وهو معرفة، ولم تدخل عليه الألف واللام للتعريف لأنه ليس له ما يشركه[4]. وهذا تعريف صوفي للآن.

(الآنية): هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية[5].

(الحين): هو الدهر أو المدة أو أي وقت مبهم، سنة أو أكثر. أو يكون معيناً بشهرين أو ستة أشهر أو سنتين[6] .

3 ـ مصطلحات تتعلق بمفهوم الزمان والخلق

وهي المصطلحات التي ترتبط بمشكلة الزمان ومشكلة العالم. ورأينا من الضروري عرض تعريفاتها كما وردت عند المفكرين والفلاسفة المسلمين، حتى تكتمل الصورة لمصطلحات الزمان في الفلسفة الإسلامية. وربما كان أهم تلك المصطلحات هي:

(الإحداث): ويقال على وجهين: أحدهما زماني والآخر غير زماني. ومعنى الإحداث الزماني إيجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق. ومعنى الإحداث غير الزماني فهو إفادة الشيء وجوداً، وليس له في ذاته ذلك الوجود، لا

---

(1) نفس المصدر، ص 11.
(2) نفس المصدر، ص 12 .
(3) ابن سينا: رسالة الحدود، ضمن «تسع رسائل»، ص 91 .
(4) الجرجاني: التعريفات، ص 31.
(5) نفس المصدر، ص 431.
(6) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، جـ 1، ص 393.

بحسب زمان دون زمان، بل في كل زمان كلا الأمرين[1].

(الحدوث الذاتي): هو كون الشيء مفتقراً في وجوده إلى الغير[3].

(الحدوث الزماني): هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم زمانياً، والحدوث الذاتي أعم مطلقاً من الحدوث الزماني[3].

(خلق): عند «ابن سينا» اسم مشترك. «فيقال خلق لإفادة وجود كيف كان. ويقال خلق لإفادة وجود حاصل لا عن مادة وصورة كيف كان. ويقال خلق لهذا المعنى الثاني بعد أن يكون لم يتقدمه وجود ما بالقوة، ليلازم المادة والصورة في الوجود»[4]، والمعنى الأخير يفيد الخلق من العدم.

(الإبداع): عند «الفارابي» هو «حفظ إدامة وجود الشيء الـذي ليس له وجود بذاته، إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع»[5].

وعند «ابن سينا»: «الإبداع اسم لمفهومين أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته أن لا يكون موجوداً، وقد أفقد الذي في ذاته إفقاداً تاماً»[6].

(القدم): عند «ابن سينا» يقال على عدة وجوه: «فيقال قدم بالقياس، هو شيء زمانه في الماضي أكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس إليه. وأما القديم المطلق فهو أيضاً يقال على وجهين: بحسب الزمان وبحسب الذات. أما الذي بحسب الزمان، فهو الشيء الذي وجد في زمان ماضٍ غير متناه. وأما القديم بحسب الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب، فالقديم بحسب الزمان هو الذي ليس له مبدأ زماني، والقديم بحسب الذات الذي ليس له مبدأ

---

(1) ابن سينا: رسالة الحدود، ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات» ص 101 .
(2) الجرجاني: التعريفات، ص 73.
(3) نفس المصدر، ص 73.
(4) ابن سينا: نفس المصدر، ص 101.
(5) الفارابي: عيون المسائل، ص 58. تحقيق فريدريخ ديتريصي، ليدن، 1890 م، وانظر: د. فوقيه حسين محمود، مقالات في أصالة المفكر المسلم، ص 128، ط 1 ، دار الفكر العربي، القاهرة، 1976 م.
(6) ابن سينا: «رسالة الحدود» ضمن «تسع رسائل»، ص 101 .

يتعلق به، وهو الواحد الحق تعالى. وعند «الجويني»: القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده[1].

ونفس المعنى نجده عند «الجرجاني» وإن بإيضاح أكبر فهو يرى: أن «القديم يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره وهو القديم بالذات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم وهو القديم بالزمان. وكل قديم بالذات قديم بالزمان، ولكن ليس كل قديم بالزمان قديماً بالذات، فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان. وقيل القديم هو الذي لا أول له ولا آخر»[2].

(القدم الثاني): هو كون الشيء غير محتاج إلى الغير[3].

(القدم الزماني): هو كون الشيء غير مسبوق بالعدم[4].

(ب) فكرة الزمان في القرآن والحديث

تمهيد:

كان القرآن ولا يزال، النبع الثّر الذي ينهل منه مفكروا الإسلام على اختلاف طبقاتهم من متصوفة أو متكلمين أو فلاسفة. حيث لم ينظر إليه هؤلاء على أنه كتاب أخلاقي يعنى بالجانب العملي من حياة الإنسان المسلم وحسب، بل نظروا إليه على أنه كتاب «ميتافيزيقي» يحدد العلاقة بين الله والعالم والإنسان. ولذا كانت المحاولات الأصيلة في الفكر الإسلامي تنطلق ابتداء من القرآن، وتسترشد بهديه.

والقرآن يضم إلى جانب الحقائق الدينية عناصر فلسفية، أو على الأقل أقوالاً تقدم مادة للتأمل. وفيما يتعلق بالله والخلق والكون والإنسان والقدر وتنظيم الجماعة، نجد أن إشاراته إلى هذه الأمور دقيقة، وتقود اختيار المفكر في اتجاه محدد واضح. والفلسفة والكلام والتصوف لا يمكن أن تعارض هذه «الأحكام القرآنية»

---

(1) نفس المصدر، ص 102. وانظر: «الجويني»: لمع الأدلة، ص 77.

(2) الجرجاني: التعريفات، ص 150.

(3) نفس المصدر، ص 150.

(4) نفس المصدر، ص 150.

الجوهرية دون أن يخرج من يفعل ذلك عن الإسلام[1] .

ومن القرآن نجد بحوثاً في العدل الإلهي، وعلم خاص بالإنسان (anthropology)، وعلم بأحوال المعاد، وكذلك فلسفة للطبيعة[2].

والفلسفة الطبيعية وردت في القرآن بشكل ضمني. وهي فلسفة ترد الأمور كلها إلى الله، بمعنى أن الله وإن كان مفارقاً (Transcendent) فإنه فاعل في صميم الخليقة، ويجب أن يرد إليه دائماً كل ما يحدث فيها[3]. فقد قال تعالى: ﴿**ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين**﴾[4] . وقال سبحانه وتعالى: ﴿**فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون**﴾[5].

وبين ثنايا تلك الفلسفة الطبيعية، ترد مشكلة حدوث العالم، وكيف أن الله خلق السماوات والأرض، مما سيرد ذكره بعد قليل. وكذلك ترد الأسئلة الكثيرة التي تلقفها الفلاسفة المسلمون بعد ذلك، وبنوا على ضوئها الكثير من نظرياتهم في الطبيعة وما بعد الطبيعة. ومن تلك الأسئلة ما يتعلق بفكرة الخلق: وهل أن الله خلق العالم من عدم؟ وهل المادة قديمة أم محدثة؟ وهل أن الزمان أبدي أزلي أم أنه متناه؟

وإلى جانب القرآن هناك مصدر ثان استقى منه الفلاسفة المسلمون أصول فلسفتهم وهو الحديث الشريف؛ وهو كل ما صدر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو إشارة، وهذا المصدر له تأثير هام أيضاً. أما فيما يخص فكرة الزمان، فقد وردت عن الرسول ﷺ إشارات عميقة لها، سوف نعرض لها بعد قليل.

1 ـ فكرة الزمان في القرآن

لقد وردت فكرة الزمان في القرآن الكريم على مستويين: الأول هو المستوى

---

(1) د. قنواتي: «الكلام والتصوف والفلسفة»، ضمن كتاب «تراث الإسلام»، جـ 2، ص 196، ترجمة الدكتور حسين مؤنس، وإحسان صدقي العمد، طبع الكويت، 1978 م.
(2) نفس المصدر، ص 197.
(3) المصدر السابق، ص 198.
(4) الأعراف: 54.
(5) (يس: 32).

الاصطلاحي، والثاني هو المستوى النظري الفلسفي.

أما المستوى الأول ففيما يخص مصطلح الزمان، فلم يرد بالنص وإنما وردت ألفاظ دالة عليه كالدهر، والحين، والآن، والمدة، واليوم، والأجل، والأمد، والسرمد، والأبد، والخلد، والوقت، والعصر، وغيرها.

فقد وردت كلمة (الدهر) بمعنى الدهر المهلك. قال تعالى: ﴿**وقالوا ما هي إلّا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلّا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلّا يظنون**﴾[1].

كما وردت أيضاً بمعنى الزمان المتطاول في قوله تعالى: ﴿**هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً**﴾[2].

والدهر في الأصل اسم لمدة العالم من بدء وجوده إلى انقضائه، ثم يعبر به عن كل مدة طويلة. وهو بخلاف الزمان الذي يقع على المدة القصيرة والطويلة[3].

ونجد في الآية الأولى إشارة إلى طائفة «الدهريين» الذين جمعوا بين إنكار الخالق المدبر وإنكار البعث ويوم القيامة. أما الآية الثانية، فإن كلمة الإنسان فيها تفسير على أنها النفس الناطقة التي تكون موجودة قبل وجود الأبدان. ويرى بعض المفسرين أن الغرض من هذه الآية تبيان أن الإنسان محدث ومتى كان كذلك فلا بد له من محدث قادر[4].

أما (الحين) في القرآن الكريم، فقد وردت عدة آيات تشير إليه، منها قوله تعالى: ﴿**تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربها**﴾[5].

---

(1) (الجاثية: 24).

(2) (الإنسان: 1).

(3) «معجم ألفاظ القرآن الكريم»، جـ 1، ص 422، مجمع اللغة العربية، ط 2، القاهرة، 1970 م.

(4) انظر: فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير، جـ 8، ص 272، مصر، 1308 هـ، المطبعة العامرية الشرقية.

(5) (إبراهيم: 25).

وقوله سبحانه: ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾[1].

والحين كما أشرنا، يراد به الوقت والمدة من غير تحديد في معناه بقلة أو كثرة[2]، فهو يصلح لجميع الأزمان كما في الآية الأولى. أما في الآية الثانية فهو يعني يوم القيامة.

أما (المدة) فقد وردت في القرآن الكريم على أنها القطعة من الزمان قلّت أو كثرت. قال تعالى: ﴿فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم إن الله يحب المتقين﴾[3].

و (الأجل) ورد في القرآن الكريم بمعنى المدة المحدودة ونهايتها، أو الوقت المضروب لانتهاء المهلة[4].

قال تعالى: ﴿ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[5].

و «الوقت» ورد في القرآن بمعنى المقدار من الزمان أو كل شيء قدرنا له حيناً، وموقوت بمعنى محدود، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾[6].

وقوله تعالى: ﴿فإنك من المنظرين * إلى يوم الوقت المعلوم﴾[7].

ووردت كلمة (العصر) بمعنى الدهر. و (العصران) الليل والنهار. ومعنى العصر هو القوة في صورة ضغطها[8].

قال تعالى: ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر﴾[9].

ويرى «الرازي» في تفسيره: أن الدهر والزمان في جملة أصول النعم،

---

(1) (البقرة: 36).
(2) معجم ألفاظ القرآن الكريم: جـ 1، ص 323.
(3) (التوبة: 4): انظر: «معجم ألفاظ القرآن الكريم»، جـ 2، ص 619.
(4) فخر الدين الرازي: «مفاتيح الغيب»، جـ 4، ص 209.
(5) (الأعراف: 34).
(6) (النساء: 103).
(7) (الحجر: 37 - 38).
(8) «معجم ألفاظ القرآن الكريم»، جـ 2، ص 221.
(9) (العصر: 1).

فلذلك أقسم به الله. كما أن الزمان والمكان هما أشرف المخلوقات عند الله، فكان القسم بالعصر قسماً بأشرف النصفين من ملك الله وملكوته[1].

أما مصطلح (الآن) فقد جاء في القرآن كاسم للوقت الذي يكون فيه الإنسان. مثل قوله تعالى: ﴿قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون﴾[2].

وقوله: ﴿وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال: إني تبت الآن﴾[3].

وقد لاحظنا أن الصوفية يلتزمون بالتفسير القرآني للآن والذي يربطه بالحال الإنساني.

أما (السرمدية) فقد وردت في القرآن بمعنى الزمان الدائم الذي لا ينقطع، أو ما لا أول له ولا آخر. قال تعالى: ﴿أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون﴾[4].

وقال تعالى: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾[5].

و (الخلد) ورد بمعنى (السرمد) أي دوام البقاء.

قال تعالى: ﴿ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون إلّا بما كنتم تكسبون﴾[6].

أما كلمة (اليوم) فقد وردت في القرآن في مواضع متعددة وبمعان متنوعة. ولكن أكثرها شيوعاً واستعمالاً فيه ما دل على زمن مقرون بحدث من الأحداث

---

(1) فخر الدين الرازي: «مفاتيح الغيب»، جـ 8، ص 475.
(2) (البقرة: 71).
(3) (النساء: 18).
(4) (القصص: 71)، وانظر: (المعجم الوسيط)، جـ 1، ص 428 مجمع اللغة العربية، ط 2، 1972 م.
(5) (القصص: 72).
(6) (يونس: 52).

كيوم القيامة الذي عبر عنه القرآن بعبارات مختلفة (كيوم الدين، ويوم البعث، ويوم لا ريب فيه)[1].

قال تعالى: ﴿قل لكم ميعاد يوم لا تستأخرون عنه ساعة ولا تستقدمون﴾[2].

- ﴿وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون﴾[3].
- ﴿وقالوا يا ويلنا هذا يوم الدين﴾[4] .
- ﴿ الرحمن الرحيم مالك يوم الدين﴾[5].
- ﴿فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه﴾[6].
- ﴿قال: أنظرني إلى يوم يبعثون﴾[7] .

وقد يعني اليوم زمناً مقدراً يعلمه الله كما في أيام خلق السموات والأرض. كقوله تعالى: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إلا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾[8].

- ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾[9].

- ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾[10].

---

(1) «معجم ألفاظ القرآن الكريم»، جـ 2، ص 914.
(2) (سبأ: 30).
(3) (القصص: 41).
(4) (الصافات: 20).
(5) (الفاتحة: 4).
(6) (آل عمران: 25).
(7) (الأعراف: 14).
(8) (الأعراف: 54).
(9) (الفرقان: 59).
(10) (هود: 7).

- ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون﴾[1].

هذا هو المستوى الأول الذي عالج فيه القرآن مشكلة الزمان وهي معالجة اصطلاحية كما لاحظنا. ولكنها كانت من الدقة والشمول بحيث أفادت الفلاسفة والمتكلمين المسلمين في تحديد مفهوم الزمان والألفاظ الدالة عليه والمتعلقة به، وساعدتهم أيضاً على الانتقال نحو تأصيل المشكلة وطبعها بالطابع الإسلامي، وهو ما سيتضح أكثر في عرضنا للمستوى الثاني، وهو المستوى الفلسفي.

في المستوى الثاني نشير إلى بعض الأفكار الأساسية في مشكلة الزمان، والتي نرى أنها وجهت تفكير الفلاسفة المسلمين وجهة قرآنية:

(أ) يمكن أن نجد في القرآن الكريم بوادر التقسيم الذي سيعتمده بعض الفلاسفة المسلمين للزمان، وهو تقسيمه إلى زمان مطلق وزمان طبيعي.

فمن خلال مفاهيم السرمد والخلد والدهر الذي يعني الزمان المتطاول الذي ليس له بداية ولا نهاية، والذي سيرتبط بمفهوم الألوهية ارتباطاً وثيقاً كما سنرى في الحديث الشريف؛ نستطيع أن نخرج بمعنى الزمان المطلق الذي لا تحده حركة ولا يرتبط بالعدد أو الحساب.

أما من معاني الليل والنهار واليوم (بمعناه العادي وليس بمعنى أيام الخلق) والشهر والساعة وغير ذلك، نستطيع أن نتصور معنى الزمان الطبيعي الذي يرتبط بكل ذلك ارتباطاً وثيقاً كما سنرى.

(ب) فكرة الخلق وما يترتب عليها من مشاكل، مثل مشكلة القدم والحدوث. والناظر إلى هذه المشكلة في القرآن الكريم يجد أن الآراء تنقسم فيها إلى قسمين: الأول يرى أن الخلق (خلق العالم والزمان) كان من العدم، وهو موقف المتكلمين وبعض الفلاسفة كالكندي؛ والثاني يرى أن الآيات التي أشارت إلى الخلق في القرآن، تدل على أن هنالك وجوداً قبل هذا الوجود وزماناً قبل هذا الزمان، فيكون الزمان والعالم قديمين.

---

(1) (السجدة: 5).

وإلى ذلك ذهب «ابن رشد» الذي استدل بالآية: ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء﴾على أن هنالك وجوداً قبل هذا الوجود، وهو (العرش والماء)، وزماناً قبل هذا الزمان، وهو المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك[1].

أي إن القائلين بقدم العالم يرون أن كون عملية الخلق قد تمت في ستة أيام، فإن هذا يعني ـ وبغض النظر عن القيمة العددية لتلك الأيام ـ وجود زمان قبل خلق هذا العالم، مما يعني قدم الزمان.

ولكن «فخر الدين الرازي» قد رد على هؤلاء قائلاً: إن تلك المادة ـ أو الزمان ـ غير موجودة، بل هي مفروضة موهومة. والدليل على ذلك أن تلك المدة حادثة، وحدوثها لا يحتاج إلى مدة أخرى، وإلَّا لزم إثبات أزمنة لا نهاية لها، وذلك محال[2].

وبما أن كلّا من الطرفين يحاول أن يجعل لأقواله سنداً من (النقل)، فإن فكرة القدم والحدوث في القرآن أصبحت نقطة انطلاق قوية لمشكلة الأزلية والأبدية ولمشكلة العلاقة بين الله والعالم والزمان كما سنرى. وأن هذا يؤكد أصالة الفلسفة الإسلامية وقدرتها على الإبداع والابتكار انطلاقاً من تراثها الروحي.

(جـ) وردت فكرة «التقدم»، و «التأخر» الزماني في القرآن الكريم، وهي من الأفكار التي سيطيل الفلاسفة المسلمون النظر والنقاش فيها: هل التقدم هو تقدم بالذات أم بالزمان أم بالعلية أم بالشرف والمرتبة... الخ، قال تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾[3].

ويرى بعض المفسرين أن «الأول» و «الآخر» هما صفتا الزمان لله تعالى، وأن «الظاهر» و «الباطن» هما صفتا المكان له. ولكن هذا لا يعني أن الله موجود في الزمان، أو أنه حال في المكان؛ بل هو منزه عنهما، ولكنه مدبر للزمان والمكان وحسب[4].

(1) ابن رشد: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، ص 43، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1972 م.
(2) فخر الدين الرازي: «مفاتيح الغيب»، جـ 4، ص 546.
(3) (الحديد: 3).
(4) فخر الدين الرازي: «مفاتيح الغيب»، جـ 1، ص 152.

وربما نجد أصداء ذلك عند أبي العلاء المعري الذي أثار مشكلة من أخطر المشاكل الميتافيزيقية وهي علاقة الله بالزمان والمكان.

(د) كل هذه الجوانب التي أشرنا إلى بعضها فقط، والتي تعطينا تصوراً واضحاً عن معالجة القرآن الكريم لمشكلة الزمان وأصل العالم، ثم يأتي من يقول: إن القرآن لم يفصل في مشكلة الزمان وأصل العالم، ولم يعط انتباهاً للمشاكل الفلسفية التي سنعرضها فيما بعد على يد الفلاسفة والمتكلمين[1].

والواقع أن القرآن ليس «كتاب فلسفة» وإنما هو كتاب إلهي. ولذا ليس من مهمته التفصيل، بل التلميح دون التصريح في كثير من الأحيان. ومن هنا قد يكون اعتراض (عدم التفصيل) مقبولاً، ولكن لا نستطيع أن نقبل أن القرآن لم يعط انتباهاً للمشاكل الزمانية التي أثيرت فيما بعد؛ لأننا لاحظنا كيف أن أكثر المصطلحات الزمانية قد وردت في القرآن وحددت معانيها بدقة، كما لاحظنا كيف أثيرت مشكلة الخلق التي سيعالجها أكثر الفلاسفة والمتكلمين المسلمين انطلاقاً من القرآن واستناداً عليه.

وسواء كان هذا الأمر أم ذاك، فإن القرآن قد ساعد الفلاسفة والمتكلمين في إثراء مباحثهم في مشكلة الزمان وإنارتها، ومكنهم من طرحها في إطار جديد يفلت من حصار الإطار اليوناني في أكثر الأحيان، ويطبع المشكلة بطابع قرآني مبين.

2 ـ فكرة الزمان في الحديث

لقد وردت كلمة (الزمان) في الحديث الشريف كثيراً وبالنص، بينما لم ترد في القرآن نصاً. كما وردت كلمات أخرى دالة عليه مثل: الدهر، والمدة، والعصر وغيرها من الكلمات التي تعتبر مواقيت للزمان مثل اليوم والساعة والسنة.

ونحن هنا لا نريد أن نقوم بعملية إحصاء شاملة لهذه المصطلحات الزمانية، خوفاً من التكرار؛ ولأن ذلك قد يخرجنا من دائرة البحث الفلسفي. ولذا سوف نختار من الأحاديث ما كان له دلالة فلسفية متميزة، مع الأخذ بنظر الاعتبار صحة الحديث وقوة إسناده. وسوف يكون اختيارنا منقسماً إلى مجموعتين:

---

(1) د. حسام الألوسي: الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص 131.

مجموعة وردت فيها كلمة الزمان، وأخرى وردت فيها كلمة الدهر؛ وسوف نقوم بتحليل كل منهما.

(أ) قال رسول الله ﷺ: «إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب»[1]

وقال ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان، فتكون السنة كالشهر، ويكون الشهر كالجمعة، وتكون الجمعة كاليوم، ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كاحتراق السعفة»[2].

وقال ﷺ: «يتقارب الزمان، وينقص العلم، ويلقى الشح، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج»[3].

فالملاحظ في هذه الأحاديث الثلاثة، والتي ورد فيها ذكر الزمان، اشتراكها في فعل (الاقتراب). والذين تعرضوا لتفسير هذه الأحاديث. إما أنهم يفسرونها بمعنى استواء الليل والنهار واعتدالها، أو قرب انتهاء أمد الدنيا بحلول الساعة[4]. ولكن أكثرهم[5] يرجح الرأي الثاني، أي بمعنى اقتراب يوم القيامة، فيكون الزمان مقروناً بهذا اليوم. ولو تصورنا له بداية ونهاية، فإنه في ذلك اليوم أو الحين يقترب من نهايته المحتومة وهي حلول الساعة.

ينتج من ذلك أن الزمان في الحديث الشريف أقرب إلى التصور الكلامي الديني الذي يرى أنه متناه، منه إلى التصور الفلسفي الذي يرى، بشكل عام، أن الزمان قديم وأبدي.

(ب) وردت كلمة (الدهر) في حديث مشهور روي على صور متعددة،

---

(1) رواه «البخاري، ومسلم، وأبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي».

(2) رواه «ابن حنبل».

(3)رواه «أبو داود، والبخاري، ومسلم، وابن ماجه».

(4) انظر: «لسان العرب» لابن منظور، جـ 17، ص 60.

(5) انظر: «صحيح الترمذي بشرح ابن العربي المالكي، جـ 9، ص 126، ط 1، مصر، 1934 م، وانظر: أيضاً «صحيح مسلم بشرح النووي»، جـ 16، ص 221، مطبعة حجازي، تحقيق ونشر: محمود توفيق.

ولكنها جميعاً تؤدي إلى معنى واحد. فقد روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تقولوا خيبة الدهر، إن الله هو الدهر»[1].

وقال ﷺ: «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»[2].

وجاء في الحديث القدسي: «يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وأنا الدهر، بيدي الأمر أقلب الليل والنهار»[3].

ويبدو أن العرب في الجاهلية، انطلاقاً من وثنيتهم، أو تصورهم الخاص للألوهية؛ كانوا ينسبون ما يحدث لهم من كوارث ونوازل ومصائب إلى قوة خفية، تتسم غالباً بالقدرة على الهدم والإفناء، وهي قوة الدهر.

فكانوا يسبون الدهر عند النوازل والحوادث والمصائب النازلة بهم من موت أو هرم أو تلف مال أو غير ذلك. فيقولون: يا خيبة الدهر! ونحو هذا من ألفاظ سب الدهر. فقال لهم النبي ﷺ: لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر. أي لا تسبوا فاعل النوازل فإنكم إذا سببتم وقع السب على الله تعالى، لأنه هو فاعلها ومنزلها؛ وأما الدهر الذي هو الزمان فلا فعل له، بل هو مخلوق من جملة خلق الله تعالى[4].

ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو: لماذا استعمل العرب كلمة الدهر للإشارة إلى تلك القوة الخفية الهادمة للأشياء، ولم يستعملوا لفظ الزمان مثلاً؟

يبدو لي أن الأمر أبعد من أن يكون تقريراً لمصطلح. ولكن الرجوع إلى أصل الكلمة كما حددناه لغوياً، قد يلقي الضوء الساطع على هذه القضية، ويعطي للحديث الشريف بعداً أعمق مما هو ظاهر.

---

(1) رواه البخاري، ومسلم، وابن حنبل»، وانظر: «الموطأ» لمالك.

(2) رواه «البخاري، ومسلم، أبو داود، ابن حنبل».

(3) رواه «البخاري، مسلم، أبو داود، ابن حنبل».

(4) «صحيح مسلم بشرح النووي»، جـ 15، ص 2.

وانظر: «خمس رسائل للمعري مع داعي الدعاة». ص 17، المطبعة السلفية، بمصر، 1349، حيث تعرض بالشرح لحديث الدهر، وذهب إلى نفس المعنى تقريباً.

لاحظنا لغوياً أن العرب ميزوا بين الدهر والزمان. فالزمان عندهم محدد بفصل من فصول السنة أو ببضعة شهور مثلاً، بينما الدهر لا ينقطع؛ ولذا خطأ اللغويون من يوحد بين الدهر والزمان.

فالدهر إذن يطلق على الزمان المتطاول الذي لا تكاد تكون له نهاية، لا من أوله ولا من آخره، ومن ذلك عبارة (الدهر الداهر)؛ بينما الزمان محدد ببداية ونهاية في أغلب الأحيان.

وعلى هذا الأساس فإن مصطلح الدهر كان أقرب إلى مفهوم الخلود ومن ثم مفهوم الألوهية من لفظ الزمان. وبما أن فكرة الألوهية كانت عند عرب الجاهلية غامضة ومطبوعة بطابع وثني، إلاّ ما ندر، فإنهم نسبوا إلى الدهر تلك القوى الخارقة التي هي في حقيقتها قوة إلهية.

أما بعد مجيء الإسلام، فإن الرسول ﷺ حاول تصحيح هذا المفهوم الخاطيء، والذي كان منتشراً آنذاك. فنهى عن سب الدهر، لأن السب إنما يقع على الله تعالى وهو الفاعل الحقيقي للحوادث أياً كانت من خير أو شر. وجاء قوله ﷺ: لا تسبوا الدهر، مكملاً لما جاء في القرآن من إشارة إلى «الدهريين»: ﴿**وقالوا ما هي إلاّ حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلاّ الدهر**﴾[1].

ويدفعنا هذا الأمر إلى القول بأن فكرة الدهر والدهرية كانتا من الذيوع بمكان، بحيث تستدعي أن يتصدى لها القرآن ومن ثم الرسول ﷺ.

وسنجد أن للتصور الجاهلي عن الدهر تأثيراً بقي مستمراً حتى عصور متأخرة، فقال «أبو العلاء»: ولم تزل العرب تذم الدهر قديماً وحديثاً[2].

وقال أيضاً في محاولة لتصحيح مفهوم العرب الخاطىء عن الدهر:

إذا قيل غال الدهر شيئاً فإنما ... يراد إله الدهر والدهر خادم[3]

---

(1) (الجاثية: 24).

(2) «خمس رسائل بين المعري وداعي الدعاة»، ص 17.

(3) المعري: «اللزوميات»، جـ 2 (ل 14/ص 226).

ثانياً: الفكر اليوناني

(أ) فلاسفة الطبيعة قبل سقراط

تمهيد

إن الفلاسفة المتقدمين على سقراط لم يدرسوا عند الإسلاميين دراسة وافية. وإذا ذكروا في ثنايا كتبهم، فبشكل عابر لا يخلو من التزييف والخلط في كثير من الأحيان، كما أشار إلى ذلك بعض مؤرخي الفرق[1].

ومرد ذلك لا يعود إلى قلة تأثير هؤلاء الفلاسفة في الساحة الفكرية للمسلمين، بل قد يكون العكس هو الصحيح، وإنما يعود بالدرجة الأولى إلى قلة النصوص التي وصلت إليهم، وإذا وصلت فهي مخلوطة بمزيج من المشائية، والأفلاطونية الجديدة، والأفكار الغنوصية التي كان لها مرتع خصب بين صابئة «حران».

ويمكن أن يكون السبب الآخر في إغفال الفلاسفة المتقدمين على سقراط في الفكر الإسلامي، هو ما أثر عن بعضهم من القول بالدهر، وانتساب بعض زنادقة الإسلام لهم.

حيث يروى أن «طاليس» (624 - 546 ق.م). هو أشهر حكماء الدهريين، «وهم فرقة جحدوا الصانع المدبر للعالم، وقالوا بزعمهم أن العالم لم يزل موجوداً على ما هو عليه بنفسه، لم يكن له صانع صنعه، ولا مختار اختاره، وأن الحركة الدورية لا أول لها، وهذه الفرقة ومن يقول بقولها يسمون زنادقة»[2]، بل إن المؤرخين المسلمين يرون أن طاليس هو «أول من قال أن الوجود لا موجد له»[3].

إن هذه الأسباب، وأخرى غيرها، أدت إلى أن هؤلاء الفلاسفة لم يأخذوا حظهم الكافي من العناية عند فلاسفة الإسلام، غير أن ذلك لم يمنع أن يكون

---

(1) انظر: الشهرستاني: «الملل والنحل»، جـ2، ص 119، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مطبعة الحلبي، مصر، 1968 م.

(2) القفطي: «أخبار العلماء بأخبار الحكماء»، ص 38، مطبعة الخانجي، مصر، 1326 هـ.

(3) نفس المصدر، ص 75.

لهؤلاء تأثير كبير، وخطر عظيم في الفلسفة الإسلامية، بالرغم من قلة النصوص التي وردت عنهم، وبالرغم من تزييفها أيضاً.

فلقد كان الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي ينسب مذهبه في القدماء الخمسة إلى قدماء الفلاسفة قبل المعلم الأول، ومن جملتهم «أنباد وقليس» الذي كان له تأثير أيضاً في بعض فرق الباطنية، حيث أن «منهم من يقول برأيه وينتمي إلى مذهبه. ويزعمون أن له رموزاً قلّما يقف عليها أحد»(1)، وكذلك كان للفيثاغورية تأثير على إخوان الصفاء والرازي الطبيب وأبي البركات البغدادي.

وإذا كانت آراء الفلاسفة قبل سقراط قد وصلت مشوشة وغامضة في بعض الأحيان ـ وتلك قضية لم تسلم منها حتى أعمال أفلاطون وأرسطو الفلسفية ـ فإنها وصلت صحيحة وثابتة في أحيان أخرى. إما عن طريق أرسطو وهو يحاججهم، ويفند آراءهم في «سمع الكيان» و«في النفس» وغيرها من مؤلفاته. أو عن طريق «فلوطرخس» (Plutarch) في كتابه «الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة» الذي كان مرجعاً مهماً لأفكار الفلاسفة قبل سقراط، وكان الرازي الطبيب هو أوفر الفلاسفة المسلمين عناية بفلوطرخس، بل يكاد أن ينقل عنه حرفياً في بعض الأحيان. وقد أفاد على وجه الخصوص من كتابه الآنف الذكر(2).

على أن ما يهمنا هنا هو تبيان المصادر التي استقى منها المسلمون بعض آرائهم في مشكلة الزمان من الفلاسفة قبل سقراط، مركزين على من كانت له فكرة متميزة قد يكون فلاسفة الإسلام تأثروا بها. ولذا فليس بالضرورة أن يكون عرضنا هذا حصراً شاملاً لهم.

وبما أننا نبتغي تكوين صورة لهؤلاء الفلاسفة كما ظهرت عند الإسلاميين، فسوف نعول على المراجع الإسلامية القديمة التي أرخت لهم كمصدر لدراستنا. ولكننا سوف نتعامل مع هذه المراجع بحذر شديد، لأنها قد تحملهم آراء لم يقولوا بها، وتنسب لهم أخباراً أقرب إلى الخيال.

(1) القفطي: أخبار الحكماء، ص 13.

(2) فلوطرخس: الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة، المقدمة بقلم الدكتور عبد الرحمن بدوي، ص 28، مكتبة النهضة المصرية، 1954 م.

1 ـ فكرة اللامتناهي عند أنكسيمندريس (610 - 547 ق.م)

إن المبدأ الأول عند أنكسيمندريس هو اللامتناهي وذلك بمعنيين: من حيث الكيف أي لا معينة، ومن حيث الكم أي لا محدودة. وهو يمد الوجود إلى غير حد في المكان والزمان، فيقول بعوالم لا تحصى وبدور عام يتكرر إلى مالا نهاية. أي أنه يرى وجود ضرورة مطلقة وقانون كلي يسيطر على الوجود، ويفسر كيف أن الوجود لم يبدأ ولن ينتهي. وهذه العقيدة كانت شائعة عند فلاسفة اليونان، ويسميها الإسلاميون بالدهريّة، لقولها: إن الدهر دائر لا أول له ولا آخر[1] وكنا قد لاحظناها عند طاليس، وربما كان أول من قال بها.

فالزمان عند أنكسيمندريس هو الحاكم المتصرف، وهو أشبه بالقدر أو القانون الكلي بالنسبة لخروج الأشياء من اللامحدود وتكونها عنه ثم فسادها وانحلالها إليه في عود أبدي لا ينتهي[2].

2 ـ هيرقليطس (540 - 475ق.م فيلسوف التغير)

عرف المسلمون هيرقليطس بشكل واضح وحقيقي عن طريق المصادر اليونانية التي ترجمت إلى العربية. فقد ذكر «فلوطرخس»: «أن هيرقليطس كان يبطل الوقوف والسكون في الشكل، وكان يرى أن ذلك من شأن الموات. وأن الحركة السرمدية هي للجواهر السرمدية، وأن الحركة الزمانية هي للجواهر الفاسدة»[3].

وقد عرض المؤرخون المسلمون مجمل فلسفة هيرقليطس، وأشاروا إلى قوله: «إن مبدأ الموجودات هو النار»[4]. ولكن الأثر الظاهر له في الفلسفة الإسلامية، فهو فكرته عن التغير من ناحية، وما يتبع التغير من فكرة الدور أو السنة الكبرى من ناحية أخرى.

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 13، ط 6، 1976 م.

(2) د. حسام الألوسي: الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم، مجلة «عالم الفكر» الكويتية، المجلد الثامن، ص 138، 1977 م.

(3) فلوطرخس: الآراء الطبيعية التي ترتضي بها الفلاسفة، ص 120.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 2، ص 139.

فلقد تأثر بذلك «إخوان الصفا» . فكما أن الدور التام أو السنة الكبرى عند «هيرقليطس» هو أن تخلص النار شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه، وتكرره إلى غير نهاية بموجب قانون ضروري هو «اللوغوس»، فقد قال إخوان الصفا «بنظرية الكور» وهي : «أن للفلك وأشخاصه أدواراً كثيرة، ولأدوارها أكوار: أما الأكوار فهي استئنافها في أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة أخرى»[1] .

3 ـ فيثاغورس (572 - 497 ق. م) والفيثاغورية

عرف المسلمون جوهر المذهب الفيثاغوري القديم والقائم على أن الأعداد هي أصول الموجودات. ولكنهم خلطوا ذلك بنصوص أرسططالية وأفلاطونية محدثة. كالذي يرويه «الشهرستاني» عن فيثاغورس حينما يتكلم عن وحدة الباري تعالى: أنه قال: «الوحدة على الإطلاق تنقسم إلى وحدة قبل الدهر، ووحدة مع الدهر، ووحدة بعد الدهر وقبل الزمان، ووحدة مع الزمان. فالوحدة التي قبل الدهر هي وحدة الباري تعالى. والوحدة التي هي مع الدهر هي وحدة العقل الأول. والوحدة التي هي بعد الدهر وقبل الزمان هي وحدة النفس. والوحدة التي هي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات»[2].

فهذا النص يطغى عليه طابع «أفلوطين» في جدله النازل من الواحد إلى العقل الأول إلى النفس الكلية إلى عالم الكثرة كما سيتضح.

وبالنسبة لفكرة الزمان، فقد كان «فيثاغورس» يرى أن الزمان هو الكرة المحيطة[3]، وهو رأي كثير من فلاسفة المسلمين فيما بعد.

لقد وجدت الفيثاغورية والفيثاغورية المحدثة لها صدى واسعاً عند إخوان الصفاء، خاصة من خلال نظرية الأعداد وخواصها مما تفيض به رسائلهم، وكذلك عند «الرازي الطبيب»، الذي كتب قبل وفاته بثلاث سنوات كتاباً في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية[4] .

---

(1) د. علي سامي النشار وآخرون: ديمقريطس وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، ص 416، الهيئة المصرية للنشر والتأليف بالإسكندرية.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 2، ص 133.

(3) فلوطرخس: الآراء الطبيعية، ص 119.

(4) د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 113.

كما أن يحيى بن عدي، درس مذهب الرازي، وهو مذهب الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى، وكانت مدرسة يحيى بن عدي مدرسة فيثاغورية[1]. وقد اشتهر يحيى أيضاً بترجمة كتب أرسطو، وكان تلميذاً لأبي نصر الفارابي[2].

4 ـ الوجود الواحد عند أكسينوفان (570 - 480 ق.م)

نادى أكسينوفان بوجود إله واحد قديم غير محدث، ثابت غير متغير، لا يتصف بصفات البشر، وكله بصر وكله سمع، وكله فكر، ولكنه منزه في هذا عن بصرنا وسمعنا وفكرنا[3]. ولذا فإنه غالباً ما يقارن مذهبياً بالمعتزلة من المسلمين الذين قالوا بنفي الصفات عن الله إمعاناً منهم في التنزيه.

وحينما ينتقل «أكسينوفان» من نظريته في الإله الواحد إلى نظريته في «الوجود الواحد»، فإنه لا يميز بين الله والعالم، وهذا ما نفهمه من نص لأرسطو قال فيه: «ان اكسينوفان حين أشار إلى مجموع العالم، قال إن الواحد إله»[4].

أي إن العالم واحد والواحد اله، ومن هنا فهو قريب الشبه بأصحاب وحدة الوجود من متصوفة الإسلام.

5 ـ زينون الإيلي (490 - 420 ق.م) وحججه في إبطال الحركة

لقد وصلت حجج هذا الفيلسوف كاملة إلى الفلاسفة المسلمين وكذلك وصل نقد أرسطو لها. وكانت «حجة السهم» من بين حججه البادية الأثر عند الإسلاميين، وبالأخص أولئك الذين قالوا بالجزء الذي لا يتجزأ من المتكلمين والفلاسفة.

وحجة السهم قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة. فلو تصورنا أن سهماً انطلق من نقطة ما لكي يصل إلى نقطة أخرى، فإن هذا السهم

---

(1) النشار: نفس المصدر، ص 113.
(2) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 155.
(3) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص 63، ط 1، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1964 م.
(4) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص 64.

لن يتحرك، وذلك لأنه من المعروف أن الشيء في «الآن» يكون غير متحرك. وعلى هذا فإذا كان الزمان منقسماً إلى عدة وحدات كل منها هي الآن، ولما كان السهم في انطلاقه يوجد دائماً في «آن»، ولما كان وجوده في «الآن» وجوداً ساكناً، فإنه إذا سيكون ساكناً باستمرار. ومعنى هذا أن السهم لا يتحرك أي أنه ينطلق ولا ينطلق، وننتهي بذلك إلى نتيجتين متناقضتين مما يؤدي إلى بطلان المقدمة [1]

وفضلاً عن تأثر الذريين المسلمين بحجج «زينون»، حيث إنهم أنكروا وجود الزمان انطلاقاً من نفس الفرضية التي أتى بها «زينون» وهي أن الزمان مكون من سلسلة من الآنات، فإن هذه الحجج قد أفادت الفلاسفة المسلمين في تحليل معاني الامتداد والزمان والمكان والعدد والحركة واللانهاية كما أفادت أفلاطون وأرسطو وغيرهم من فلاسفة اليونان من قبل.

6 ـ فيلسوف العناصر أنبادوقليس (490 - 430 ق.م)

هو الممثل الأول لمذاهب الجمع والتلفيق في العالم اليوناني قبل سقراط. وكانت الأسطورة تحيط به في العالم اليوناني نفسه، فلا عجب إذا رأيناه يحاط بمثل ذلك في العالم الإسلامي، فيجعلونه تلميذاً للنبي داود عليه السلام، وأنه «مضى إليه وتلقى منه العلم، واختلف إلى لقمان الحكيم، واقتبس منه الحكمة، ثم عاد إلى يونان وأفاد»[2].

ونقل المسلمون عنه قوله «إن العالم مركب من الاسطقسات الأربعة، فإنه ليس وراءها شيء أبسط منها»[3]. والاسطقسات أو المبادىء الأربعة هي الماء والهواء والنار والتراب. كما نقلوا عنه قوله بالجمع بين معاني صفات الله تعالى، وهو مذهب «أكسينوفان» والمعتزلة من بعده كما أسلفنا، وأن هذه الصفات «تؤدي كلها إلى شيء واحد، وأنه وإن وصف بالعلم والجود والقدرة فليس هو ذا معان متميزة، تختص بها الأسماء، بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثر بوجه ما أصلاً بخلاف سائر الموجودات»[4].

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، ص 130، ط 4، 1969 م، مكتبة النهضة المصرية.
(2) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 2، ص 126.
(3) نفس المصدر، ص 130.
(4) القفطي: أخبار الحكماء، ص 13.

وسنرى أن أبا الهذيل العلاف قد ذهب إلى مثل هذا المذهب.

والأنبادوقليس كتاب منحول في العالم الإسلامي هو «الجواهر الخمسة». وقد ورد في المقتطفات الباقية من هذا الكتاب أن هذه الجواهر هي: الهيولى الأولى، والعقل، والنفس، والطبيعة، والهيولى الثانية؛ وكان لهذا الكتاب أثر في المذهب الإشراقي في الإسلام[1]. وربما كان له تأثير أكبر في «الرازي الطبيب» صاحب النظرية المعروفة في «القدماء الخمسة».

٧ ـ المذهب الذري عند ديمقريطس (470 - 361 ق. م)

صاحب المذهب الذري عند اليونان. عرف الإسلاميون مذهبه، وأشار إليه «القفطي»، بأنه «القائل بانحلال الأجسام إلى جزء لا يتجزأ»[2]. وقد كان له أثر كبير عند القائلين بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ في المتكلمين المسلمين، على الرغم من أن مذهب ديمقريطس مادي، بينما يتجه مذهب العرب اتجاهاً روحياً.

وقد عرف الإسلاميون عن «ديمقريطس» أيضاً قوله بقدم الدهر ويرى البعض أن العرب أطلقوا اسم الدهرية (أو الزنادقة) على مذهب يتألف من مذهب كل من «أنباد وقليس» و«ديمقريطس»، وأشار إليهم الإمام الغزالي قائلاً: إنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع [3].

وممن تأثر بديمقريطس من فلاسفة الإسلام «محمد بن زكريا الرازي» الذي «ذهب إلى أن الأجسام تتألف من الأجزاء التي لا تتجزأ ومن الخلاء، وللأجزاء التي لا تتجزأ أحجم وهي أزلية»[4].

---

(1) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 131.

(2) القفطي: أخبار الحكماء، ص 125.

(3) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 105، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1974 م.

(4) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 41.

بل إن البعض يعتبر الرازي الطبيب «علماً من أكبر الأعلام في تاريخ التراث الديمقريطي خلال مدة استمرت ما يقرب من ألف عـام كاد أن يكـون فيها هـذا التراث نسياً منسياً»[1].

تعقيب

لقد كانت المشكلة الأساسية عند الفلاسفة قبل سقراط هي مشكلة الوجود وتفسيراتها المتعددة، وتفرعاتها من وجود الله أو وجود العالم أو أصله. وكان كـل فيلسوف يذهب إلى ناحية، فهذا يقول بوجود الواحد «كبرمنيدس»، والآخر يقول بوجود المادة الأولى أو اللامتناهي مثل «أكسيمندريس»، وهكذا دواليك.

ولذا لم يفهم الزمان عندهم إلاّ ملتحماً بالوجود ومرتبطاً معه، «فالزمان هو الوجود، وزمان الشيء هو وجوده، سواء كان ذلك الوجود ساكناً أم متحركاً. وإذا كان لا بداية للوجود والموجودات ككل، كذلك لا بداية للزمان»[2].

بل إن هنالك من يرى أن تلك سمـة من سمات الفلسفـة اليونـانية عـامة وأرسطو بشكل خاص، لأن الوجود عندهم في الثبـات أكثر منـه في التغير «ولـذا حـاولوا دائماً أن يسلبوا الزمان طابع السيلان والتغير الدائم، بأن قالوا بالآن الذي لا توجد فيه حركة وجعلوه المكوّن الأصلي للزمان»[3].

وبالرغم من أن بحث هـذا الموضـوع سابق لأوانـه قبل أن نبحث أرسـطو بشكل خاص، وهو ما سنقوم به بعد قليل، فإن القول بأن الوجود عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط والفلاسفة اليونانيين عامة هو في الثبات أكثر منـه في التغير تعميم غير صحيح، وإلاّ فماذا سنقول عن «هيرقليطس» وفلسفته في التغير؟!

(ب) أفلاطون (427 - 347 ق. م):

كـانت أهم المدارس الفلسفيـة وأبرزهـا تأثيـراً في الفلسفة الإسـلامية هي

---

(1) س. بينيس: المصدر السابق، ص 76.
(2) د. حسام الآلوسي: الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص 139.
(3) د. عبد الرحمن بدوي: «الزمان الوجودي» ص 84، ط 3، دار الثقافة، بيروت ـ لبنان، 1973 م.

الأرسطية والأفلاطونية المحدثة، ولكن ثمة مدرسة أفلاطونية خالصة نشأت في العالم الإسلامي، وكان أبرز ممثليها «الرازي الطبيب» و«أبو البركات البغدادي».

فقد تمسك الرازي الطبيب بآراء أفلاطون في الزمان، وأعتبر أن رأييهما متطابقان، بل إنه عدّ رأي أفلاطون هو أصوب الآراء[1].

كما يدل على عناية الرازي الطبيب بأفلاطون اسم كتابين من كتبه هما: «كتاب العلم الإلهي على رأي أفلاطون»، وكتاب «تفسير أفلوطرخس في كتاب طيماوس»[2].

أما «أبو البركات البغدادي» فنستطيع أن نتبين تأثره بأفلاطون بصورة غير مباشرة من خلال اهتمامه بالرازي الطبيب وتأثره به، وإنصافه له[3]. وكذلك بصورة مباشرة من خلال ذهابه في كثير من المشاكل الفلسفية مذهب أفلاطون، وخاصة في مشكلة الزمان، حيث انتقد المشائين العرب في تعريفهم للزمان بأنه مقدار الحركة كما سنرى.

وبالنسبة للمشكلة الزمانية، فقد أثارها أفلاطون في كتابه «طيماوس» على الوجه التالي: أن الصانع عزم على أن يجعل هذا العالم أكثر شبهاً بنموذجه. ولما كان النموذج حياً أزلياً، فإنه من المستحيل أن يربط هذه الأزلية في المستحدث، لذلك حاول أن يجعله شبيهاً به قدر الإمكان «وفيما كان يزين السماء صنع للأزل الباقي في وحدته صورة أزلية تجري على سنة العدد، وهي ما سميناه زماناً. لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك»[4].

والظاهر من ذلك أن أفلاطون يقول بحدوث الزمان. وهو ما ذهب إليه

---

(1) «رسائل فلسفية للرازي»، ص 305، جمع وتحقيق: بول كراوس.

(2) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 67.

(3) فريد جبر: أرسطو عند العرب، دائرة معارف فؤاد أفرام البستاني، المجلد التاسع، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1971 م.

(4) أفلاطون: طيماوس، ص228، تحقيق وتقديم: ألبير ريفو، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، دمشق، 1968 م.

«أرسطو» حين قال: إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم، أما هو فقد جعله حادثاً، إذ قال إنه وجد مع السماء، وإن السماء حادثة[1].

ويؤيد هؤلاء رأيهم بالقول: أن ذلك يتوافق مع فكرة الصور. فالصور لا توجد في زمان لأنها ثابتة، والزمان لا يوجد إلا مع الحركة، فإذا لم تكن في الصور حركة، فليس بالنسبة إليها زمان. ومن هنا يمكن القول أن الأزلية تنسب إلى الصور بينما الزمان قد خلق بعد ذلك[2].

على أن هنالك من يرفض التفسير السابق، لأنه يجري الكلام على ظاهرة. فطيماوس عندهم قصة رمزية، وللقصة عند «أفلاطون» حكم غير حكم الحوار والخطاب. وإن الغرض من تصويره العالم مبتدئاً في الزمان، ومن قوله (قبل وبعد) سهولة الشرح فقط، وإلاّ فليس هنالك معنى للقبلية والبعدية قبل أن يخلق الزمان[3].

وأياً كان الأمر فإن أفلاطون سبق جميع الفلاسفة في التمييز بوضوح بين مفهومين هما: الأزل والزمان. أما الأزل، فكل ما يمكن أن يقال عنه، فهو موجود وليس له ماض ولا مستقبل، بل هو أبدي حاضر لا يمكن حصره. وهو ثابت، ولا شيء يقيسه ولا شيء يستنفده. أما الزمان فهو على الضد من ذلك قد ابتدأ مع العالم عندما خلقه الله، ووضع له نظاماً عجيباً «هو مشاهدة الليل والنهار، ودوران الشهور والسنين التي كونت العدد، وقدمت لنا مبدأ الزمان وصيرت دراسة العالم ممكنة»[4].

فليس الزمان إذن إلا جزءاً من الأزل نفصله منه لموافقة استعمالنا. , لكن في الأزل نفسه ليس بعد من زمان، لأن الزمان ليس إلاّ متحداً معه، في حين أن الأزل هو متحد بوجه ما مع الله. فالأزل إلهي بينما الزمان إنساني محض[5].

---

(1) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 78.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ص 190، ط 2، مكتبة النهضة المصرية، 1944 م.

(3) انظر: يوسف كرم: نفس المصدر، ص 87.

(4) بارتلمي سانتهلير: مقدمة لكتاب «الطبيعة» لأرسطو، ترجمة: أحمد لطفي السيد، ص 9 - 10)، مطبعة دار الكتب المصرية، 1935 م.

(5) نفس المصدر، ص 10.

وبالنسبة لمشكلة العالم، فربما أوحى حديث أفلاطون عن «الصانع» بأنه يقول بخلق العالم انطلاقاً من قوله بخلق المادة. ولكن يجدر بنا أن نلاحظ أولاً، أن «الصانع» الأفلاطوني هو أقل مرتبة من الخير بالذات، وهو المرادف للإله الديني. وثانياً إن حديثه عن الله والمادة، فليس إلاّ أنها أدنى مرتبة إلى الله. فالتقدم هنا تقدم من حيث المرتبة لا من حيث الزمان[1].

وبالتالي فمن الصعب الحديث هنا عن خلق العالم عند أفلاطون بالمعنى الديني أو اللاهوتي الذي نشأ بعد ذلك، والذي يعني الإيجاد من العدم، لأن الصنع عنده أقرب ما يكون إلى التنظيم والترتيب منه إلى الخلق من عدم[2].

(جـ) أرسطو (384 - 322 ق. م)

عالج أرسطو مشكلة الزمان في مواضع عديدة من كتبه، وأفرد لها فصلاً هاماً في كتاب «الطبيعة»، وخرج بنظرية تكاد تكون متكاملة، حلل فيها الزمان من الناحيتين الذاتية والموضوعية تحليلاً دقيقاً ومعمقاً، مما كان له أبعد الأثر فيمن جاء بعده من فلاسفة اليونان والمسلمين. ولذا فإننا في عرضنا لهذه النظرية، إنما نمسك بكثير من مفاتيح المشكلة الزمانية عند المسلمين، وخاصة عند ابن سينا.

يتساءل أرسطو في بداية بحثه للزمان عن طبيعته الخفيّة والغامضة بعض الشيء، وعن حقيقة وجوده فيقول: «إن بعض الأدلة الخاصة تبعث على الاعتقاد أن الزمان لا يوجد، وإذا وجد فبشكل غامض ومتوهم لا يكاد يدرك.

فالشيء الموجود يجب أن تكون جميع أجزائه أو بعض منها موجودة، والزمان جزء منه قد كان، والآخر سوف يكون، أما الآن فليس جزءاً من الزمان، لأن جزء الشيء يصلح لأن يكون مقياساً للكل الذي هو مجموع الأجزاء، والزمان ليس مجموعاً لآنات»[3].

والواقع أن أرسطو هنا لا يريد أن يشكك في حقيقة وجود الزمان بقدر ما

---

(1) انظر: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 337، أيضاً: عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، ص 191 - 192.

(2) انظر: أفلاطون: «طيماوس»، ص 235، ص 323.

(3) Aristotle: Physica, B 4, 218 a, eiditor Ross, Oxford Press, 1930.

يريد أن يستعرض الإشكالات والصعوبات التي تحيط بوجوده ويفندها. خاصة ذلك الإشكال الذري الذي قال به «زينون الإيلي» في أحاجيه المشهورة، والذي يفترض أن الزمان هو سلسلة من الآنات المتجاورة.

ولقد أنكر أرسطو ذلك قائلاً: «إن الزمان يتألف من آنات قد حدثت (وهو الماضي) أو هي في طور الحدوث (وهو المستقبل)، وما الآن الحاضر إلّا الفاصل بينهما الذي لا قرار له؛ وإلّا لكان الزمان خارجاً عن طبيعة الموجود السيّال»[1].

فالآن إذن ليس واحداً بعينه، لأننا لا يمكن أن نحد الزمان من غير أن نعين آنا في الابتداء وآنا آخر في الانتهاء، «أما تلك الوحدة المزعومة في الآن، فإنها تجرنا إلى القول بأن كل الحوادث المتقدمة والمتأخرة تكون في الآن عينة، ويصبح بالتالي ما قد مضى منذ عشرة آلاف سنة هو معاصر للساعة التي نحن فيها، فينتفي التقدم والتأخر، وتندمج الأزمان وهذا سخف»[2].

وقبل أن يحلل «أرسطو» طبيعة الزمان، يقوم بدراسة نقدية لآراء القدماء فيه، ويرى: «أن منهم من جعل الزمان حركة الكل، ومنهم من جعله الفلك نفسه»[3].

ومن المعلوم أن الرأي الأول هو لأفلاطون الذي جعل الزمان هو صورة الأزل المتحركة للكل، أما الثاني فهو للفيثاغوريين الذين يرون أن الفلك هو الكرة.

ولكن أرسطو يرفض كلا التفسيرين، لأن الأول يؤدي إلى القول بأن جزءاً من الكل أو من دورات الفلك ليس زماناً، وهذا تناقض على اعتبار أن جزء الدورة ليس بدورة وجزء الزمان زمان، «فضلاً عن أننا لو سلمنا بوجود عدة سموات فسوف يكون لكل سماء زمان بعينه، وهذا يؤدي بنا إلى القول بوجود

---

(1) د. ماجد فخري: «أرسطو طاليس المعلم الأول»، ص 45، مطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، 1958 م.

(2) انظر: أرسطوطاليس: كتاب «الطبيعة»، ك 4، ب 4، ص 218، ترجمة: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، 1935 م.

(3) انظر: أرسطو طاليس: الطبيعة جـ 1، (ف 9، 218 ب، ص 411)، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964 م.

أزمان متعددة، وذلك خلف»[1].

أما التفسير الثاني وهو مذهب الفيثاغوريين، فيلزم عنه أن «جميع الأشياء في الزمان وجميع الأشياء هي في حركة الفلك الكلية، وهو قول أشد سذاجة من أن يناقش»[2].

لكن أكثر الفلاسفة يؤكدون على أن الزمان عبارة عن حركة أو تغير. فلولا الحركة لم نكن لنشعر بالزمان، كما هو حال الذين ناموا جنب الأبطال في كهف «سرد» كما تروي الأسطورة، ولما استيقظوا وصلوا لحظة يقظتهم بأول لحظة نومهم، ولم يلحظوا الآن الفاصل - الفترة الزمنية الفاصلة - بين الاثنين، وكأن لم يكن هنالك زمان، لأن هذا الزمان خلو من الشعور، وبالتالي فهو خلو من التغير[3].

إلّا أننا يجب أن نوضح أنه وإن كان الزمان حركة أو تغيراً فإنه مختلف عنهما «لأن الحركة أو التغير هي إما في الشيء نفسه الذي يتغير، وإما في الحيز الذي يوجد فيه الشيء الذي يتغير ويتحرك. أما الزمان فإنه في كل مكان وأنه هو بعينه لكل ما هو موجود. ثم إن الحركة أسرع وأبطأ في حين أن الزمان ليس كذلك. السرعة والبطء يقاسان بالزمان الذي يمضي، فيقال على جسم إنه سريع حين يفعل حركة كبيرة في زمان قليل، ويقال إنه بطيء حين يفعل عكس ذلك في كثير من الزمان حركة صغيرة، لكن الزمان لا ينقاس بالزمان لا في كمه ولا في كيفه»[4]. فالزمان إذن ليس هو الحركة، وإن كان مرتبطاً معها ومتصلاً بها.

ويرى «أرسطو» أن من أهم خصائص الحركة: أولاً أنها متصلة، فوجب أن يكون الزمان متصلاً مثلها، وثانياً أن الحركة يمكن أن تقسم إلى «ما قبل» و«ما بعد»، فوجب إذن تقسيم الزمان إلى ما قبل وما بعد. «فنحن ندرك الزمان كلما أدركنا (الماقبل) و(المابعد) من أحوال الحركة، وعندها فقط نتحقق من أن الزمان

---

(1) Aristotle: Physica, P. 218 a, B 4.

(2) Ibid. p. 218 a, B 4.

(3) انظر: «الطبيعة» لأرسطو، جـ 1، ص 414، ترجمة: اسحق بن حنين، مع شروح: ابن السمح، وابن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج ابن الطيب.

(4) انظر: «الطبيعة» لأرسطو، ك 4، ب 15، ص 219، ترجمة: أحمد لطفي السيد.

قد مر. ولكي يتيسر لنا أن نقضي بأن حال القبلية والبعدية متباينان، ينبغي الرجوع إلى شيء ثالث يتصل بهما ويكون بمثابة المقياس، وهو الزمان، فيكون الزمان بالتحديد: عدد الحركة من حيث الماقبل والمابعد»[1].

الزمان إذن ليس عين الحركة بل عددها، ودليل ذلك أننا نميز بين القليل والكثير عن طريق العدد، ولكننا نميز بين الحركة القليلة والحركة الكثيرة (أي البطيئة والسريعة) عن طريق الزمان. أما أجزاء الزمان فنميز بينها عن طريق الآن، من حيث أنها تدل على ما قبل وما بعد. وهذا الآن هو من الزمان بمثابة الوحدة من العدد، إلّا أنه يختلف عن الوحدة في أنه يوجد ثم يزول، بينما الوحدة تبقى على حال واحدة ولا يلحقها الحركة (أو التغير).

ولما كان الآن بمثابة المقياس، لم يكن جزءاً من الزمان، بل الحد الذي يفصل بين أجزائه ويقاس الزمان به، «فهو يشبه النقطة الهندسية من هذه الناحية بالقياس إلى الخط، فالنقطة ليست جزءاً من الخط، وإن كان الخط عبارة عن مرور النقطة في الذهن من مكان إلى آخر»[2].

والخلاصة فإن «الآن ليس بجزء من الزمان، لأن الجزء قد يقدّر الكل، وقد يجب أن يكون الكل مركباً من أجزائه، والزمان ليس يظن به أنه مركب من الآنات»[3].

ويبدو أن «أرسطو» بتأويله الزمان على هذه الصورة، إنما يريد أن يتفادى النظرية الذرية التي يصبح فيها الزمان سلسلة من الآنات المتجاورة والتي لا اتصال فيها بينها. فالزمان عند «أرسطو» لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ. «بل هو قابل للانقسام إلى ما لا نهاية، شيمة المادة والحركة والخط. لذلك لم يكن له حد أدنى موجود بالفعل (كما قد يظن من أمر الآن) لأن مثل هذا الحد لا وجود له إلّا في الذهن. والزمان الموجود في الحال يوجد في كل مكان في الوقت نفسه، فكأنه وحدة بسيطة تلازم جميع الأشياء دون أن تتأثر بها. أما الزمان الذي فات والزمان الذي

---

(1) د. ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، ص 46.
(2) د. ماجد فخري: المصدر السابق، ص 47.
(3) انظر: أرسطوطاليس: الطبيعة، جـ 1، ص 405، ترجمة: إسحق بن حنين.

سيكون فمختلفان لأن الحركة التي يعدانها مختلفة كذلك[1]».

وإذا فحصنا الآن عن وجود الأشياء في الزمان، تبين لنا أن كون الشيء في الزمان لا يعني أنه يوجد مع الزمان، بل إن الزمان يحتويه كما يحتوي المكان المتمكن. وبذلك «فإن الأشياء التي توجد أبداً (أي الأشياء الأزلية) ليست في الزمان، لأن الزمان لا يحتويها ولا يؤثر فيها، وكذلك الأشياء التي لا تتحرك (كالله والعقول المفارقة) ليست في الزمان أيضاً، لأن الزمان حركة الأشياء المتحركة وحسب، وتلك حال الأشياء الممتنعة والمنعدمة أيضاً. فالزمان لا يقال عليها لأن الحركة لا تقال عليها[2]».

وينتج عن ذلك أن الزمان صفة للأشياء الخاضعة للكون والفساد، وهي سائر الموجودات الحسيّة، أو الأشياء التي تلحق بها الحركة المكانية، ولا يلحق بها الكون والفساد، وهي الأجرام السماوية. وما خرج عن كلا الأشياء الكائنة الفاسدة أو الأشياء التي تتحرك حركة دورية أزلية، فلا سلطان للزمان عليه. وكأن الزمان يجري وحسب على ما هو محسوس، وتلك مسألة هامة في النظرية الأرسطية عن الزمان.

وبالنسبة لقدم الزمان، فلقد برهن أرسطو على أن الحركة قديمة، وما دام الزمان هو مقياس الحركة فإنه قديم أيضاً. ومن هنا كان انتقاده لأفلاطون الذي قال بحدوث الزمان.

يرى أرسطو: أن الزمان يقوم بالآن. والآن وسط بين مدتين، هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فليس للزمان إذن بداية ولا نهاية، وإلّا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده، ولكن «قبل» و «بعد» يتضمنان الزمان، وهذا خلف[3].

وقد رد البعض على «أرسطو» بقولهم: إن «قبل» و «بعد» هنا يدلان على زمان بالقوة لا بالفعل. فكما أن «أرسطو» يقول بأنه ليس خارج العالم خلاء، فإننا نقول كذلك ليس قبل الزمان زمان، وكما أن «خارج» يدل في قولنا «خارج العالم»

---

(1) د. ماجد فخري: نفس المصدر، ص 47.
(2) د. ماجد فخري: أرسطوطاليس، ص 47.
(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 146.

على مكان بالقوة لا بالفعل، فإن «قبل» و «بعد» يدلان كذلك على زمان بالقوة لا زمان بالفعل[1].

وبالرغم من أن «أرسطو» يبرهن على قدم الزمان من خلال قدم الحركة وبالعكس، فإن بين الحركة والزمان فرقا هاماً وهو: أن الزمان ينعدم بانعدام النفس التي تدركه، بينما لا تنعدم الحركة بانعدام النفس التي تدركها، إذ قد توجد حركة حتى بعد انعدام سائر البشر.

فكأن الحركة هي أساس الزمان أو موضوعه، وكأن للزمان جانبين: أحدهما موضوعي هو صلته بالحركة، والآخر ذاتي هو صلته بالنفس. وقد يتلاشى الثاني بتلاشي النفوس المدركة دون أن يتلاشى الأول[2].

أي أن «أرسطو» يعطي للنفس دوراً معيناً في فلسفته الزمانية، بالرغم من التصور الطبيعي الذي يطغى عليها.

فنظرية أرسطو إذن لها جانبان كما قلنا: الأول موضوعي يرتبط بفكرة الحركة وبكل ما هو محسوس، على اعتبار أن الأشياء اللامتحركة واللاحسية لا تخضع للزمان؛ والثاني ذاتي يرتبط بالنفس والشعور.

والواقع أن «أرسطو» انسجاماً منه مع «طبيعيته»، فإنه يقدم الجانب الموضوعي على الجانب الذاتي. ثم إن النفس يمكن أن تزول بزوال النفوس المدركة، بينما الحركة باقية حتى وإن فني جميع البشر، وهذا دليل آخر على تقديمه للجانب الموضوعي.

ولذا فإننا لا يمكن أن نقارن فلسفة أرسطو بمثالية «كانط» من هذه الناحية. لأن «كانط» جعل الزمان قبلياً (apriori) في الذهن، وبالتالي فقد جعل له وجوداً أولياً في العقل؛ بينما نجد «أرسطو» وإن ركز على الإدراك النفسي للزمان، فإنه لم يعطه دوراً أساسياً ونهائياً كما لاحظنا، لأن النفس يمكن أن تزول في حين تبقى موضوعية الحركة.

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 146.
(2) د. ماجد فخري: أرسطوطاليس، ص 48.

إن الأثر العميق الذي تركه «أرسطو» عند المسلمين لا يحتاج إلى تعريف. ويكفي أن نشير إلى أن الفلسفة الإسلامية في مجملها مشائية، وأن فلاسفة الإسلام، ابتداء من «الكندي»، اعتبروا فلسفة أرسطو بمثابة العلم الثابت البنيان، ولذا لم يتناولوه بالنقد الكافي بل هو على ما يروي «القفطي»: «محرر العلوم، ومقرر قواعدها، ومزين فوائدها، ومخمر فطيرها، ومنضج قديدها، وموضح طريق الكلام وقوانينه، والراد على من تقدمه من الفرقتين الدهرية والطبيعية، والمندد القائم بإظهار فضائحهم، وكافي غيره من علماء الفرق بالكلام معهم»![1].

فلا عجب إذا رأينا أن أعظم فلاسفة الإسلام الشيخ الرئيس ابن سينا، قد استلهم الكثير من أفكاره، وبخاصة نظريته في الزمان كما سنرى.

(د) الأفلاطونية المحدثة

تمهيد:

بعد وفاة أفلاطون أخذ أتباعه يكونون «لاهوتاً» على مذهبه، وما زالوا يعملون حتى أنضجوه وأتموه في القرنين الثاني والثالث للميلاد.

ويمكن تعريف هذه الأفلاطونية المحدثة بأنها محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف. فهي مذهب قام على أصول «أفلاطونية»، وتمثل عناصر من جميع المذاهب، فلسفية ودينية، يونانية وشرقية، بما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة. غير أن رجاله حرصوا على الاحتفاظ بالروح اليوناني خالصاً، أي بالعقلية العلمية التي تنظر إلى الوجود وكأنه هندسة كبرى، فتستبعد منه، بقدر المستطاع، الممكن والحادث وتخضعه للضرورة.

ولذا فهم يعارضون الديانات، ومنها اليهودية والمسيحية مع تأثرهم بها، ويعارضون أفلاطون نفسه في تصويره للصانع يتدخل تدخلاً شخصياً طوعاً لخيريته، وينظم العالم وفقاً للمثل، فيتخوى غايات ويخلق الزمان، ويقولون بوجوب تأويل القصص الأفلاطونية إلى ما ترمز إليه من المعاني الفلسفية، وأخيراً

---

(1) القفطي: أخبار الحكماء، ص 39.

فإن الأفلاطونية المحدثة سورية إسكندرانية أثينية»[1] .

وربما كان «أفلوطين» هو أشهر الأفلاطونيين المحدثين، وأبعدهم أثراً في مجرى التفكير الفلسفي عند المسلمين. وقد عرفه المسلمون باسم «الشيخ اليوناني»[2] .

وترجم بعض السريان قسماً من «تساعياته» إلى العربية تحت عنوان «أثولوجيا أرسطوطاليس أو الربوبية»، فنسبت، كما نسب غيرها خطأ، لأرسطو. وكانت الترجمة العربية الأولى لـ «عبد المسيح بن ناعمة الحمصي» في حوالي سنة (220 هـ) وقد صححها الفيلسوف «الكندي» .

وقد أحاط الغموض «بأفلوطين» عند المسلمين من جميع الجوانب. غموض في الاسم ، وفي «المؤلف»، وفي المذهب. ولم يتبدد ذلك إلاّ في القرن الماضي حينما نشر كتاب «أثولوجيا» نشرة جديدة، وقورن، «بتساعيات» أفلوطين، فتبين أنه عبارة عن التساعيات الثلاث الأخيرة، وهي الرابعة والخامسة والسادسة.

وتأثير كتاب «أثولوجيا» على الفلسفة الإسلامية كبير وعميق جداً، ولا يكاد يسلم منه فيلسوف مسلم. ويكفي أن نشير هنا إلى فكرة الفيض أو الصدور التي قال بها «الفارابي» و «ابن سينا»، وهي في جوهرها فكرة أفلوطينية تفسر صدور الكثير عن الواحد.

ولكن لماذا تأثر العرب بأفلوطينِ ومدرسته واهتموا بها كل هذا الاهتمام؟ نستطيع أن نورد الأسباب التالية :

1 ـ إن الفكر العربي الإسلامي، وخاصة في القرنين الثالث والرابع الهجريين، كان متجهاً بحماس إلي الجمع والتوفيق بين مختلف المذاهب والنظريات، وظاهرة إخوان الصفاء خير مثال على ذلك. وبما أن الأفلاطونية المحدثة قد قامت بمثل هذه المحاولة داخل نطاق المذاهب الفلسفية والدينية السابقة، فإنها أصبحت نموذجاً يحتذى في هذا المجال. سيما وقد كونت المذاهب

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 285.
(2) الشهرستاني: «الملل والنحل»، جـ 2، ص 203.

المختلفة فيها وحدة تسودها فكرة جديدة نابعة عن روح العصر الذي ظهرت فيه هذه الأفلاطونية، وهي المزج بين الدقة العقلية والشعور الصوفي[1].

2 ـ ذكر البعض أنه كانت عند «أرسطو» نزعة منطقية جافة «لم تصادف هوى في نفوس الإسلاميين، فأمدتهم الأفلاطونية المحدثة بنزعة روحية غامضة نفذت إلى أعماق الحضارة العربية السحرية»[2].

3 ـ قد يعزو البعض ذلك إلى افتقاد العرب للروح النقدية التي تستطيع التمييز بين مختلف المذاهب، فكانوا تلامذة أمناء للسريان، وقبلوا ما قدموه دون مناقشة[3] وبما أن التراجمة السريان كانوا متأثرين بالأفلاطونية المحدثة لأنها أقرب إليهم كمسيحيين من وثنية فلاسفة اليونان الآخرين، فإنهم طبعوا فلاسفة الإسلام بطابعهم، لأنهم سيعانون من نفس أشكال التناقض بين التوحيد الإسلامي والمادية أو الطبيعية اليونانية.

4 ـ وربما كان من أسباب تأثر المسلمين بالافلاطونية المحدثة، هو البعد الصوفي المتوفر فيها، مما قربها من البيئة الإسلامية التي كان ينتشر فيها التصوف بشكل كبير، بحيث لم ينج منه حتى الفلاسفة العقليين «كابن سينا».

5 ـ لقد حاول الفلاسفة المسلمون بسبب تكوينهم الروحي، التوفيق بين أرسطو وأفلاطون، كالذي قام به أبو نصر الفارابي في «الجمع بين رأيي الحكيمين». وهذه المحاولة نجدها أيضاً عند أعلام المذهب الأفلاطوني الجديد، فهم في المنطق وفلسفة الطبيعة نهجوا نهج أرسطو، وفي الإلهيات وما بعد الطبيعة ذهبوا مذهب أفلاطون[4].

ومن أولئك الاعلام فرفوريوس (233 ـ 305 م) تلميذ أفلوطين، و «الإسكندر الأفروديسي» الذي كان همزة الوصل بين أرسطو والروح الشرقية التي

---

(1) انظر: د. فؤاد زكريا: التساعية الرابعة وأثولوجيا أرسطوطاليس، مقدمة لكتاب «التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس»، ص 151، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970 م.

(2) د. النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 189.

(3) نفس المصدر، ص 189.

(4) جيرهارد أندرس: مقدمة لكتاب «بروقلس الأفلاطوني»، ص 4، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 1973 م.

ظهرت في الأفلاطونية المحدثة. وقد تأثر المسلمون بشروحه لميتافيزيقيا أرسطو، وسماه ابن سينا «فاضل المتأخرين»[1].

والواقع أن هذه الأسباب تبدو معقولة ومقبولة لتفسير انتشار الأفلاطونية المحدثة بين المسلمين. ولكننا نتحفظ على السببين الثاني والثالث لأنه: أولاً إن النزعة المنطقية عند أرسطو، على عكس ما ذكر، صادفت هوى كبيراً عند المسلمين لأنها أفادتهم في نزعتهم العلمية والتجريبية، وثانياً لأن الحس النقدي لم يكن معدوماً عند العرب، وإلاّ كيف نفسر طعن ابن سينا في «أثولوجيا أرسطو»، وإهمال «ابن رشد» له إهمالاً تاماً؟

ولكن إذا كان لأفلوطين وتلاميذه هذا التأثير الخطير في مجرى التفكير الإسلامي، فثم فيلسوف ينتمي إلى نفس المدرسة ولا يقل عنه خطراً، وهو «بروقلس» (Proklose).

فبروقلس (411 ـ 485 م) من أواخر الفلاسفة اليونانيين الذين أثروا في الفلسفة الإسلامية بمؤلفاتهم التي ترجمت إلى اللغة العربية. وقد شغل منصب مدير الأكاديمية التي أسسها «أفلاطون» في مدينة أثينا، ولذلك سمي بروقلس «ديادوخوس» أي خليفة أفلاطون[2]، وكان «أفلوطين» قد شغل نفس المنصب من قبله.

وقد عرف «بروقلس» عند المسلمين بإثباته قدم العالم. ولذلك فقد قالوا عنه إنه من القائلين بالدهر، وأفرد له «الشهرستاني» فصلاً طويلاً عرض فيه حججه على قدم العالم. ومن المعلوم أن «للرازي الطبيب» كتاباً عارض فيه «بروقلس» اسمه: «في شكوك على بروقلس» [3].

ولكن لـ «بروقلس» كتاباً هاماً هو: «اسطقسات الثيولوجيا» أو «مبادىء الإلهيات»، ترجم السريان مقتطفات منه إلى العربية باسم «الإيضاح في الخير

(1) لمزيد من التفاصيل راجع، فريد جبر: أرسطو عند العرب، دائرة معارف فؤاد أفرام البستاني، جـ 9، ص 483.

(2) جيرهارد أندرس: المصدر السابق، ص 3.

(3) انظر: القفطي: أخبار الحكماء، ص 63، ص 180.
أيضاً الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 2، ص 208 - 212.

المحض»، وأضافوها أيضاً إلى أرسطو، فتلقاها الإسلاميون - باستثناء ابن رشد - بهذا الاعتبار، وبدا لهم ما فيها وما في كتاب «أثولوجيا» من صوفية إشراقية، تتمة طبيعية لكتب الحكمة الإنسانية. فجاءت فلسفتهم مزيجاً من الأرسططالية والأفلاطونية الجديدة[1].

وإذا ما علمنا أهمية فكرة القدم والحدوث عند فلاسفة المسلمين ومتكلميهم، نستطيع أن نتبين الأثر الكبير الذي أحدثه «بروقلس» في الفلسفة الإسلامية. بل إن هنالك من وجد «لبروقلس» من الأثر في دوائر الإسلاميين ما يضارع أثر «أرسطو» نفسه[2].

بعد هذا التمهيد الذي قصدنا أن نبين فيه بشكل عام أهمية الأفلاطونية المحدثة وأثرها في دوائر الإسلاميين، ننتقل الآن إلى عرض رأيهم في مشكلة الزمان والتطوير الذي قاموا به بخصوص هذه المشكلة في ايجاز وتركيز.

1 - أفلوطين (205 - 270م)

بالرغم من دقة التحليل الذي قام به «أرسطو» لفكرة الزمان، فإنه لم يستطع اجتياز العقبة الكأداء التي أثارها «زينون الإيلي» من قبل في إبطال الحركة، والتي تجعل من الزمان سلسلة من الآنات. لأن تعريف «أرسطو» يعتمد كلية أو بشكل رئيسي على مقولة الحركة، والزمان عنده، كما لاحظنا، هو مقدار الحركة من حيث «القبل» و «البعد».

ولتفادي هذا الإشكال كان لا بد من تجاوز فكرة الحركة في الزمان، أو أن نفسرها تفسيراً آخر ليس من شأنه أن يفترض بالضرورة وجود الزمان بهذا المعنى. وهذا الوضع هو ما أختارته الأفلاطونية المحدثة.

فقد ميز هؤلاء بين نوعين من الزمان: زمان طبيعي، وهو الذي عناه «أرسطو» في تعريفه، ودافع عنه المشاؤون، غير أنه في الواقع ليس إلاّ أثراً من آثار الزمان الآخر، وهو الزمان الأصيل الحقيقي الأول[3].

والعالم المعقول عند «أفلوطين» يتكون من ثلاث جواهر أو أقانيم

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 301.

(2) انظر: د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ 1، ص 189.

(3) د. عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 74.

هي: الواحد، والعقل، والنفس الكلية. أما الأول والثاني فثابتان مطلق الثبات وسرمديان وباقيان على حالهما باستمرار يحييان ولكن حياتهما سكون دائم. والأول الواحد لا يتحرك ولا يتغير على وجه الإطلاق، بينها العقل الصادر عن الأول يقوم بعملية تعقلة للأول الواحد ولنفسه. وعن عملية التعقل هذه تصدر النفس الكلية أو الأقنوم الثالث(1).

وعملية التعقل هذه هي بالضرورة حركة، ولكنها حركة من نوع آخر تختلف عن الحركة عند «أرسطو»، إذ هي حركة لا تتضمن أي تغير، حركة معقولة لا حركة طبيعية. أما الزمان الأصيل والحقيقي فيوجد في هذه النفس الكلية أو الأقنوم الثالث(2).

والنفس الكلية تتصف بالحياة وبالتغير الدائم من حال إلى حال، ولكن في تيار متصل غير منقطع، وهي تحاكي الحياة العليا الموجودة في الأول الواحد وفي العقل. أما الزمان فهو حياة النفس الكلية، وبما أن هذه تحاكي الحياة العليا وهي سرمدية، فإن الزمان هو محاكاة للسرمدية(3).

إذن فقد أنكر «أفلوطين» العلاقة الجوهرية التي جعلها «أرسطو» بين الزمان والحركة، ولذا فقد عرف الزمان بأنه مدة حياة (النفس). وهو، من حيث هو في ذاته، لا يقع تحت العدد، بل يضاف هذا إليه بتوسط حركة الأفلاك، وهي لا توجد الزمان ولكنها تظهره(4).

والواقع أن كثيراً من هذه الأفكار تنتمي إلى «أفلاطون». فمثلاً فكرة محاكاة السرمدية كان أفلاطون أول من قال بها. وقد لاحظنا سابقاً قوله في «طيماوس»: إن الزمان خلق على صورة الأزل. كما أنه ميز تمييزاً واضحاً بين الأزلية والزمان.

وقد قال «أفلوطين»: الزمان يتشبه بالدهر والديمومة(5). وهو يشبه قولاً

(1) نفس المصدر، ص 75.
(2) نفس المصدر، ص 75.
(3) نفس المصدر، ض 75.
(4) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 50.
(5) أفلوطين: كتاب «أثولوجيا»، الميمر الثامن، ص 111، ضمن كتاب: «أفلوطين عند العرب» تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، ط 2، دار النهضة العربية، مصر، 1966، م.

لـ «أفلاطون»: الزمان صورة للدهر. بل إن «أفلوطين» بنى نظريته في الزمان على هذا القول، فأصبح الزمان عنده هو: مدة لحياة العـالم السفلي الخـاضع للتغـير، والـذي هبطت إليه النفس فصارت في الزمان. أمـا الدهـر ـ الأزل، السرمـد ـ الذي يوجد في الواحد وبالواحد فهو مدة حياة العالم المعقول الأبدي الأزلي الذي لا يتغير[1].

ونشير أخيراً إلى أن التمييز الرئيسي بين نظرية «أرسطو» في الزمان ونـظرية «أفلوطين» والأفلاطونيين عموماً، هو في طابع «المعقولية» الذي يضيفـه هؤلاء إلى الزمان. فالزمان عندهم ينتسب إلى العالم المعقول، ولا ينفصل عن الأقنوم الثالث فيه (النفس)، وبالتالي يتصف بما يتصف به من معقولية. ولذا فإنهم يضعونـه في صف الماهيات المعقولة غير الحسية. أما «أرسطو» فقد ربطه بما هو محسوس (حركة الفلك)، وبالتالي فهو زمان حسي، لا زمان عقلي أو معقول[2].

2 ـ بروقلس (411 - 485 م)

إن التقسيم الذي جاء به «أفلوطين» للزمان، والذي قسم بموجبه الزمان إلى قسمين: طبيعي يرتبط بالحركة وقابل للعد والقياس، وأصيل وحقيقي هو الدهر، وهو مدة حياة العالم المعقـول الأبدي الأزلي الـذي لا يتغير. هـذا التقسيم الذي تجاوز فيه «أفلوطين» تلك العلاقة الضرورية ـ عند أرسطو ـ بين الزمان والحركة، نراه أوضح ما يكون عند «بروقلس»، وإن كان قد تجاوزه أيضاً كما سنرى.

يقسم «بـروقلس» الزمـان إلى: دهر وزمـان. «فالـدهر هـو عـدد الأشيـاء الدائمة، والزمان هو عدد الأشياء الزمانية. وهذان العددان يعدان الأشياء فقط، أي الحياة والحركة[3].

والدهر يعد الكل دفعة واحدة، بينما يعد الزمان الأشياء الزمانية جزءاً بعد جزء. كمـا أن الدهر يعد الأشياء الروحانية، بينما يعد الزمان الأشياء (الجـرمية) الواقعة تحت الزمان.

---

(1) س. بينيس: المصدر السابق، ص 51.

(2) د. عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 78.

(3) بروقلس: «مبادىء الإلهيات»، ص 22، تحقيق: جيرهارد أندرس.

يقول «بروقلس»: «فإن كل عاد إما أن يعد جزءاً بعد جزء وإما أن يعد الكل معاً. فإن كان هذا على ذا، قلنا إن الشيء الذي يعد الكل هو الدهر والشيء الذي يعد الأجزاء جزءاً بعد جزء هو الزمان. فقد استبان الآن وصح أن العدد اثنان فقط، أحدهما يعد الأشياء الدائمة الروحانية وهو الدهر، والآخر يعد الأشياء (الجرمية) الواقعة تحت الزمان هو الزمان»[1].

ويتناول «بروقلس» فكرة السرمدية بدقة أكبر مما هي عند «أفلوطين». والسرمدية عنده هي الدوام أو الاستمرار. ولكنه يميز فيها بين نوعين: الأولى سرمدية «دهريّة»، والثانية سرمدية «زمانية». الأولى قائمة وساكنة وموجودة كلها باستمرار، وليس فيها تقدم أو تأخر، بينما الثانية متحركة وممتدة ويمكن أن يكون فيها تقدم وتأخر. ونستطيع القول إن الأولى هي دوام السكون، بينما الثانية هي دوام الحركة.

يقول «بروقلس»: «فالدوام نوعان: أحدهما دهري، والآخر زماني. غير أن دوام أحدهما قائم ساكن، ودوام الآخر متحرك، وأحدهما يجتمع وأفاعليه كلها معاً لا بعضها قبل بعض، والآخر سائل ممتد وبعض أفاعيله قبل بعض، وكلية أحدهما بذاته، وكلية الآخر بأجزائه التي كل واحد فيهما متباين جزء ومباين لصاحبه بنوع الأول والآخر»[2].

والدهر جوهر منفصل عن الحركة وعن النفس ولكن «العلة الأولى فوق الدهر، لأن الدهر معلول منها، والعقل يحاذي الدهر لأنه ممتد معه ولا يتغير ولا يستحيل. والنفس لاصقة مع الدهر سفلاً، لأنها أسفل تأثيراً من العقل، ومن فوق الزمان لأنها علة الزمان»[3].

فالنفس إذن تأتي من حيث الترتيب بعد الدهر الذي يكون محاذياً للعقل، ولكن النفس فوق الزمان لأنها علته. وليس صحيحاً كما يرى البعض[4] أن الزمان

---

(1) نفس المصدر، ص 22.
(2) بروقلس: «الإيضاح في الخير المحض»، ص 30، ضمن كتاب: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، نشر وتحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955 م.
(3) نفس المصدر، ص 4 - 5 .
(4) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 50 - 51.

عند بروقلس منفصل عن النفس وأنه بالنسبة لها مبدأ أعلى.

أما وجود الأشياء في الزمان عند «بروقلس»، فطبقاً لتقسيمة الزمان إلى قسمين: دهر هو عدد الأشياء الدائمة، وزمان هو عدد الأشياء الزمانية المتحركة، فإنه يقسم الموجودات أيضاً إلى قسمين: أحدهما يقع تحت الدهر، والآخر يقع تحت الزمان. (فالشيء الواقع تحت الزمان في جميع حالاته هو مباين للشيء الواقع تحت الدهر في جميع حالاته، والاتصال إنما يكون في الأشياء المتشابهة)[1].

أي إن هنالك أشياء واقعة تحت الدهر بجواهرها وأفاعيلها، لكن ثمة شيء ثالث متوسط بين القسمين السابقين، أو أشياء (موجودات) واقعة تحت الدهر بجواهرها وواقعة تحت الزمان بأفاعيلها.

فإنه كما يقول «بروقلس»: «غير ممكن أن يكون شيء جوهره واقع تحت الزمان وفعله تحت الدهر، فيكون فعله أفضل من جوهره. فكان إذن لا محالة أنه بين الأشياء الواقعة تحت الزمان بجواهرها وأفاعيلها، وبين الأشياء التي جواهرها وأفاعيلها واقعة تحت الدهر أشياء واقعة تحت الدهر بجواهرها وواقعة تحت الزمان بأفاعيلها»[2].

ومن الواضح أن بروقلس يقصد بهذه الجواهر الثالثة المعقولات، وخاصة النفس الكلية التي يقع جوهرها تحت الدهر وفعلها تحت الزمان.

وإذا أردنا تطبيقاً أوضح لفكرة الأزلية عند «بروقلس»، فإننا نجدها في تمييزه بين أزلية الباري وأزلية العالم.

حيث ينقل «الحسن بن سوار البغدادي» (ولد 331 هـ) عن «بروقلس» أنه قال: «إذا قلنا في العالم أنه أزلي وقلنا في الباري ـ جل وعز ـ أنه أزلي لم نقصد بذلك إلى معنى واحد. لأننا إذا قلنا في الباري ـ قدست أسماؤه ـ نريد به معنى الدهر. وإذا قلنا في العالم أنه أزلي أردنا به معنى الزمان، فإن الذي يليق بالمتكون هو الزمان، والذي يليق بالموجود هو الدهر فمعنى الأزلية في الباري تعالى هو

---

(1) بروقلس: «الإيضاح في الخير المحض»، ص 31.

(2) نفس المصدر، ص 31.

الدهر، ومعنى الأزلية في العالم هو الزمان»[1].

ثم يضيف «الحسن بن سوار»: أن هذا الـرأي الأخير، أي معنى الأزلية في العالم، هو رأى «أرسطوطاليس»[2].

والواقع أن هذه النسبة صحيحة إلى حد كبير. لأن الأزلية عند «أرسطو» لها معنيان: فهي عبارة عن الديمومة في الأشياء المتحركة أزلياً كالسماء الأولى، وهي «اللازمنية» في الأشياء التي لا تتحرك قط، كالله والعقول المفارقة[3].

أي أننا نستطيع أن نتبين مصدرين لرأي «بـروقلس»: أحدهما ينبع من «أفلاطون» و «أفلوطين» في التمييز بين الدهر والزمان، والآخر ينبع من «أرسطو» من تمييزه بين نوعي الأزلية.

أما حجج «بروقلس» على قدم العالم، فهي هامة جداً وسنجد لها أصداء واضحة فيما كتبه الإسلاميون حول هذه المشكلة، بل إنهم يرددون ـ كما سنرى ـ بعض هذه الحجج بعينها.

يرى «بروقلس» أن الباري أزلي جواد أبـداً. وإذا كان كـذلك فـلا بد أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له، لأنه يقدر على ذلك، حيث إنه رب الأشياء كلها والمالك لها. فإذا كـان قادراً عـلى أن يجعل الأشيـاء كلها مشـاكلة له، فهـو أبداً يفعلها. وذلك أن كل ما لا يفعل، فتركه الفعل: إما لأنه لا يشاء أن يفعل، وإما لأنه لا يقدر أن يفعل ـ إن كان ممن يجوز عليه أنه قابل لأحد الأمرين. فإذا كـان الباري من قبل جوده فعل العالم، ففعله أبداً. فيجب من ذلك أن يكون العالم غير مكون منذ زمن، ولا فاسداً في زمن[4].

وإذا كـان الله أبـداً قـادراً عـلى أن يخلق، وأبـــداً يشـاء أن يخلق، فيجب

(1) أبو الخير الحسن بن سوار البغدادي: مقاله في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين، ضمن «الأفلاطونية المحدثة عند العرب»، ص 247.

(2) نفس المصدر، ص 247.

(3) د. ماجد فخري: أرسطوطاليس المعلم الأول»، ص 48.

(4) بروقلس: «في قدم العالم»، ص 34، ضمن: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي.

ضرورة أن يكون أبداً يخلق وأبداً الكل مخلوقاً وأبداً العالم موجوداً، كما أن الخالق أبداً خالق ولكن «أبداً» ليس فيهما جميعاً بمعنى واحد بعينه، بل معناه في الخالق الدهر والأزلية، ومعناه في العالم الزمان الذي لا نهاية له، لأن المساوق للموجود الدهر والأزلية، والمساوق للمتكون هو الزمان[1] .

ويرى «بروقلس» : أنه إذا كان مثال العالم أزلياً، فيجب أن يكون العالم أبداً متمثلاً على المثال الذي هو أزلي[2] .

وهذه الحجة تأثر فيها «بروقلس» فيما يبدو، «بأفلاطون» الذي قال: إن الزمن حدث مع الفلك، ليولدا معاً، وينحلا معاً، إن جرى انحلالهما يوماً ما. وحدث على مثال طبيعة الأزل كي يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة غاية الشبه. لأن المثال هو كائن مدى الأزلية كلها. والفلك هو أيضاً كائن وسوف يكون بلا انقطاع ما دام الزمن[3].

ولقد ترجم «إسحق بن حنين» (ت 298 هـ) حجج «بروقلس» في قدم العالم. وابتدأ أثرها يظهر عند المسلمين منذ ذلك الحين، كما أشار إليها «الشهرستاني» وعرضها بالتفصيل[4] .

(1) نفس المصدر، ص 35.
(2) بروقلس: «في قدم العالم»، ص 35.
(3) أفلاطون: «طيماوس»، ص 229.
(4) الشهرستاني: «الملل والنحل»، جـ 2، ص 208 - 212.

الفصل الثالث

طبيعة المشكلة الزمانية عند ابن سينا والرازي والمعري

ـ «إعلم أن الزمان ظاهر الأَنيّة خفيّ الماهية»!

(شرح نصير الدين الطوسي «للإشارات» جـ 3، ص 500)

ـ «لا يتصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان، مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف».

(ابن سينا: النجاة، جـ 2، ص 115)

ـ «إني قد سألت مثل هؤلاء الناس، وقالوا لي إن عقولنا تدلنا على أنه يوجد خارج هذا العالم امتداد يحيط بالعالم، ونعرف أنه لو ارتفع الفلك، ولم يوجد دورانه كان شيء يمر بنا دائماً، وهو الزمان».

(الرازي الطبيب: رسائل فلسفية، جـ 1، ص 264)

ـ «الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات، وهو في ذلك ضد المكان لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشتمل على شيء كما تشتمل عليه الظروف، فأما الكون فلا بد من تشبثه بما قل أو كثر».

(المعري: رسالة الغفران، ص 426)

ـ (مكانٌ) و (دهرٌ) أحرزا كل مدركٍ ... وما لهما لونٌ يحسّ ولا حجمُ

(المعري: اللزوميات، جـ 2، ل 3 ص218)

ـ مناكبَ ساعاتي ركبت فأبتغي ... لباثاً وسيرُ الدهر لا يتلبثُ

نهارٌ وليلٌ عوقبا أنا فيهما ... كأني بخيطي باطلٍ أتشبث

أظنّ زماني (كونُه) و (فسادُه) ... وليداً بترب الأرض يلهو ويعبث!

(المعري: اللزوميات، جـ 1 ، ل3، ص159)

المبحث الأول: النظرية السينوية

نستطيع أن نقسم نظرية ابن سينا في الزمان إلى قسمين: قسم نقدي يستعرض فيه آراء الفلاسفة المختلفة في الزمان، ويفندها الواحد بعد الآخر. وقسم ثانٍ ينتقل فيه من طور النقد إلى طور التأسيس النظري، فيبحث فيه ماهية الزمان انطلاقاً من تحديد تعريفه الذي يرتبط عنده ارتباطاً وثيقاً بالحركة. ويقدم لنا تصوره الطبيعي أو فلسفته الطبيعية التي يمهد بها للميتافيزيقا عنده. بسبب أن الطبيعيات كانت تعدّ قسماً أساسياً من أقسام الفلسفة «لاحتياجها إلى علم ما بعد الطبيعة، ولا احتياج ما بعد الطبيعة إليها، ولأن الطبيعيات كانت في نظر القدماء توجد في حقل الملاحظة وحقل العلاقة، وما كانت الملاحظة المحسوسة لتستغني عن القياس ولا العقل عن الحواس، فما كنت تجد هوة بين الدائرتين على الإطلاق»[1].

كما إن الشيخ الرئيس يتناول أثناء تحليله العميق لفكرة الزمان مواضع تدخل، أو تمهد للدخول، في الميتافيزيقا كالأزلية والأبدية. بل إن مجمل نظريته الطبيعية في الزمان، هي تمهيد لبحث أكثر عمقاً وشمولاً في مشكلة ميتافيزيقية هامة هي مشكلة القدم والحدوث وخلق العالم، والتي سنتكلم عنها في فصل خاص.

---

(1) كارادوفو: «ابن سينا»، ص 179، ترجمة: عادل زعيتر.

(أ) وجود الزمان (نقد آراء الفلاسفة المختلفة في وجود الزمان)

هل الزمان موجود؟ وإذا وجد، فهل له وجود واقعي أم وهمي؟ وهل هو جوهر أم عرض؟

هذه الأسئلة، وأخرى غيرها سوف نعرض لها بالتفصيل، تعدّ أهم الإشكاليات التي أثيرت حول وجود الزمان، وكان على ابن سينا التحقق منها وتفنيدها واحداً واحداً، إلّا أنه لا يحسم الأمر هنا في وجود الزمان، إلّا بعد أن يتحقق من ماهيته، فيجعل، «الطريق إلى وجوده من ماهيته» كما ذكر في الشفاء[1]، والآن إلى ذكر هذه الآراء:

1 ـ نفاة الزمان

يرى هؤلاء أن الزمان غير موجود إطلاقاً. ويستدلون على ذلك بما يلي:

أ ـ لو كان الزمان موجوداً، فإنه إما أن يكون منقسماً أو غير منقسم فإن كان غير منقسم فيستحيل أن يكون منه سنين وشهور وساعات وماض ومستقبل، وإن كان منقسماً فإما أن يكون موجوداً بجميع أقسامه أو ببعضها. فإن كان موجوداً بجميع أقسامه، وجب أن يكون الماضي والمستقبل منه موجودين معاً، وهذا محال. وإن كان بعض أقسامه موجوداً وبعضها معدوماً فهو بين أمرين: إما أن تكون القسمة واقعة على سبيل الماضي والحاضر والمستقبل، وإما أن تكون واقعة على سبيل الساعات والأيام وما أشبه. ولكن الماضي والمستقبل كل منهما، باتفاق مثبتي الزمان، معدوم، فليس يبقى لدينا غير الحاضر. وهذا الحاضر أيضاً، إن كان منقسماً كان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً. فلا يكون الحاضر حاضراً، وهذا خلف. وإن كان غير منقسم فإنه يدعى (بالآن)، وهو ليس زماناً، بل إن وجود هذا (الآن) محال، لعدة أسباب، هي[2]:

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، الفصل العاشر، ص 70 - 71 ، طبع حجر، إيران.

(2) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 10، ص 68 - 69، أيضاً: فخر الدين الرازي: «المباحث المشرقية»، جـ 1، ص 642، طبع حيدر أباد، الهند، 1343 هـ.

1 ـ إن الآن طرف الزمان، والشيء إذا لم يكن موجوداً في نفسه امتنـع أن يكون له طرف موجود.

2 ـ إنه عند مثبتيه مشترك بين الماضي وبين ما سيوجد، فيكون الآن سبباً لاتصال المعدوم بالموجود، وهذا خلف.

3 ـ إن الآن إما أن يبقى أو لا يبقى، فلو بقي، فإن كان سيّالاً كان منقسماً فلا يكون الشيء الواحد باقياً، وإن لم يكن سيّالاً كان الحاصل في آخره والحاصل في أوّله حاصلاً دفعة واحدة، وهو محال. وإما إن انعدم، فإن كان عدمه دفعة واحدة، لم يكن عدمه مقارناً لوجوده، بل كان في آن آخر، فإن كان بينهما زمان عاد المحال، وإن لم يكن بينهما زمان، فقد ثبت تتالي الآنات، ويلزم من تتالي الآنات وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

ب ـ ويستدلون أيضاً على عدم وجود الزمان من خلال تعريفه بأنـه مقدار الحركة، فيقولون: بأن الزمان لو كان موجوداً ثابتاً، فإنه ضروري لتعيين الحركة، بينـما الحركـة من حيث هي حركـة، لا تستلزم وجود حـركـة أخـرى، وإلّا لـزم التسلسل، فإن كان كذلك، فإن كل حركـة تستتبع الـزمان، كـما أن كل حـركة تستتبع المكان. وإذا وجدت الحركات معاً، كانت أزمنتها معاً معينة حتى تمنع أن ينقلب الـ «مع» قبلاً أو بعداً، وتلك هي «المعية الزمانية» ، فينتج من ذلـك «أن لكل زمان زمان يحيط به إلى ما لا نهاية».

وبما أن الأزمنة تابعة للحركات، فتكون هناك حركات مختلفة محيطة ببعضها البعض إلى ما لا نهاية، وهذا يلزم عنه وجود أجسام بغير نهاية، وهذا محال أيضاً.

يقـول الشيـخ الـرئيس ملخصـاً رأي هؤلاء: «وعنـدكم أن الأزمنـة تتبـع الحركات، فيلزم أن يكون حركات لا نهاية لها معاً، فيلزم أن يكون متحركات لا نهاية لها معاً، فيلزم أن يكون أجساماً لا نهاية لها معاً، وهذا من المستحيـل الذي يدفعونه ويمنعون وجوده»[1].

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ص 69 ، الفصل العاشر.

هذه هي أهم أدلة نفاة الزمان وأقواها. وقد عرضها الشيخ في الشفاء، كما فصّلها بتركيز وإيضاح، فخر الدين الرازي في «المباحث المشرقية». ويهمنا الآن أن نذكر ردود ابن سينا على نفاة الزمان.

ففيما يخص الدليل الذي ذكرناه في الفقرة الأولى (أ) والذي يتلخص في أن الزمان إذا لم يكن موجوداً في الآن أو في الماضي أو في المستقبل، فإنه غير موجود إطلاقاً، يرى ابن سينا، أننا لو سلمنا أنه غير موجود في تلك الأشياء الثلاثة فلم نقول ـ على لسان نفاة الزمان ـ إذن: إنه لو كان موجوداً لكان وجوده إما في الآن أو في الماضي أو في المستقبل؟ أليس الوجود المطلق أعم من الوجود في الآن أو في الماضي أو في المستقبل، ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم؟

ويرى الشيخ أن الزمان ليس موجوداً في تلك الأشياء الثلاثة ـ الماضي والحاضر والمستقبل ـ بقدر ما هو إمكان مفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها، والذي يمكن أن تقع فيه حركة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة. ولما عرفنا أن هذا الإمكان موجود كان الزمان موجوداً، وإن لم يكن وجوده حاصلاً في الماضي أو المستقبل أو الآن[1].

كما أنه ينتقد وضعهم للقضية بهذا الشكل: «الآن» غير موجود، فالزمان إذن غير موجود، «لأنه فرق بين أن يقال إن الزمان لا وجود له مطلقاً، وبين أن يقال لا وجود له في الآن»، وهو يسلّم على «أن الوجود المحصّل على هذا النحو ـ أي على أساس الآن ـ لا يكون للزمان إلاّ في النفس والتوهم، أما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق، فذلك صحيح له»[2].

ولذا فإن ابن سينا ينتقد وضعهم لقضية وجود الزمان على الشكل التالي: إما أن يكون الزمان غير موجود، أو يكون وجوده في (آن) أو يكون وجوده باقياً في زمان ويرى أن هذه القضية ليست صحيحة، لأن «ليس» مقابل قولنا أنه «ليس بموجود» هو أنه موجود[3].

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ص 69، الفصل العاشر.

(2) ابن سينا: نفس المصدر، ص 78.

(3) ابن سينا: نفس المصدر، ف 13، ص 78.

أي أن سلب الوجود عن شيء معين ، هو إقرار بموجوديته بشكل ضمني وإلاّ كيف ننفي الوجود عن شيء غير موجود أصلاً؟ ولا أدري إن كان في هذا الأمر نوعٌ من التشخيص للعدم، وإعطاءه نوعاً من الوجود. سيّما وأن العدم عند ابن سينا «ليس بذات موجودة على الإطلاق، ولا معدومة على الإطلاق، وإن العدم بالنسبة إلى الجسم يقارن إمكان كونه شيئاً ما»[1].

أما الدليل الثاني (ب) والذي يتلخص في أنه ما دام الزمان هو مقدار الحركة، فإن وجود حركات لا نهاية لها يستلزم وجود أزمنة لا نهاية لها، وبالتالي وجود متحركات أو أجسام لا نهاية لها، فيلزم الدور. هذا الدليل يدحضه الشيخ الرئيس بأن يفرق أولاً بين القول، «بأن الزمان مقدار لكل حركة، وبين القول بأن إنيته متعلقة بكل حركة»[2]. لأن معناه أن ماهيته متعلقة بالحركة.

ورغم اختلاف الفلاسفة المسلمين في تحديد معنى «الإنية»، هل هي الماهية أم أنها شيء زائد عليها، وهل هي معنى ذهني أم وجود عرضي، فإننا نرجح أن ابن سينا يستعمل الإنيّة بمعنى الوجود الحسي وهي تقابل الماهية بمعنى الوجود العقلي[3].

نستنتج من ذلك أن ارتباط الزمان بالحركة هنا، هو ارتباط فيزيائي مادي، وليس ارتباطاً ماهوياً عقلياً بحيث يلزم منه أن كل حركة تستلزم لها زماناً خاصاً،

---

(1) ابن سينا: «النجاة»، جـ 2، ص 102.

(2) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»؛ ص 78. والأنية (This - ness) مصطلح مشتق عن (إنّ) التي تفيد في اللغة العربية التأكيد وتقوية الوجود، فالأنية إذن هي كون الشيء موجوداً يستمد قوته من أنه محسوس مشاهد، كما عند أبي البقاء في «كلياته»، وهي عند «ابن رشد» معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس (تهافت التهافت). وهي عند «الفارابي» الماهية، أو وجود عرضي زائد على الماهية خارج النفس، وهي عند الغزالي عبارة عن الوجود غير الماهية.

(راجع تفصيلات هذا المصطلح في المعجم الفلسفي/كرم ـ وهبه ـ شلاله، ص 60)، والأنيّة عند «الجرجاني» هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبته الذاتية، راجع «التعريفات»، ص 31.

(3) يدلّ على ذلك قول شارح الإشارات (نصير الدين الطوسي): «واعلم أن الزمان ظاهر الإنية خفي الماهية». فهو يميّز هنا بين الأنيّة والماهية تمييزاً واضحاً.

راجع: نصير الدين الطوسي: «شرح الإشارات والتنبيهات» ـ القسم الثالث، ص 500، تحقيق د. سليمان دنيا.

فيوجد لدينا حينئذ أزمان متعددة، يلزم عنها وجود أجسام لا نهاية لها!

أي أن فيلسوفنا يبطل دليل هؤلاء، وينفي وجود الدور والتسلسل لأن نفاة الزمان لم يميزوا بين الزمان كبعد فيزيائي يرتبط بالحركة على سبيل التقدير الكمي، وبين كونه بعداً عقلياً.

ثم يستمر ابن سينا في تفنيد هذه الحجة، مشيراً إلى أن وجود الزمان لا يتعلق بكل حركة، بل بالحركة التي هي أقدم الحركات، ثم إن سائر الحركات تتقدر بها. «فالزمان إذن وجوده متعلق بحركة واحدة يقدرها، ويقدر سائر الحركات التي يستحيل أن يوجد دون حركة الجسم الفاعل بحركته للزمان إلاّ في التوهم، وذلك كالمقدار أو الموجود في جسم يقدره ويقدر ما يحاذيه ويوازيه»[1].

وبالتالي فإنه لا يلزم وجود حركات معينة لكل زمان بعينه، فتوجد حركات لا نهاية لها، وأزمنة لا نهاية لها، ويسقط، على هذا الأساس، اعتراض نفاة الزمان.

والحركة هي كمال ما بالقوة، وهي متصلة من جهة المسافة ومن جهة الزمان. ولكن هذين لا يدخلان في ماهية الحركة «فالاتصال أمر عارض يلزم الحركة من جهة المسافة ومن جهة الزمان لا يدخل في ماهيتها». والواقع أنه بدون المسافة والزمان لا يكون للحركة اتصال «ولذلك متى احتجنا إلى تقدير الحركة احتجنا إلى ذكر مسافة أو زمان، وأما اتصال الزمان فعلته القريبة اتصال الحركة بالمسافة لا اتصال المسافة وحدها»[2].

أما الخطأ الذي وقع فيه نفاة الزمان هنا هو، برأي الشيخ الرئيس، أنهم أخذوا معنى الاتصال بين المسافة والزمان وتعلقهما بالحركة على سبيل أنهما ماهية الحركة، ولم يفرقوا بين ماهية معينة للحركة وبين أحكام لها، بينما يوضح ابن سينا «أن هذا الاتصال ليس علة لصيرورة الزمان متصلاً، بل لإيجاد ذات الزمان»[3]. أي أن الاتصال علة لوجود ذات الزمان، وليس علة لكون ذات الزمان متصلاً.

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 13، ص 79.

(2) نفس المصدر، ص 80.

(3) نفس المصدر، ص 80.

فالزمان إذن ليس هو الحركة، وإنما هو «أمر عارض للحركة، وليس بجنس ولا فصل لها، ولا سبب من أسبابها، بل أمر لازم لها» [1].

إن ابن سينا في معرض تفنيده لحجج منكري الزمان، خاصة في هذه الحجة التي تقوم على أساس تعريف الزمان بأنه مقدار الحركة، إنما يمهد، ولكن بشكل سلبي، لنظريته في الزمان والحركة. غير أننا نلاحظ «أنه يقيم ردوده بناء على أسس ينكرونها هم أساساً، ومن هنا كان خطوءه، كما أن حججه تحمل طابعاً مادياً يربط تماماً بين الزمان وحركة الأشياء. وهذا هو الطابع العام لعنصر من عناصر فلسفته في الزمان، أي برهنته على تعلق الزمان بالحركة» [2].

2 الذين يرون للزمان وجوداً متوهّماً

أدت الإشكالات التي أثارها نفاة الزمان حول وجوده إلى أن يثبت بعض الفلاسفة للزمان وجوداً على نحو آخر، وهو الوجود المتوهم. ويشرح ابن سينا معنى الأمور المتوّهمة بأنها «الأمور التي تلحق في المعاني إذا عقلت ونوسب بينها فيحدث هناك صور نسب، إنما وجودها في الوهم فقط» [3].

ولذا فإن هؤلاء «جعلوا الزمان شيئاً ينطبع في الذهن من نسبة المتحرك إلى طرفي مسافته اللذين هو بقرب أحدهما بالفعل، وليس بقرب الآخر بالفعل، إذ حصوله هناك لا يصحّ معه حصوله ههنا في الأعيان، ولكن يصحّ من النفس، فإنه يوجد في النفس تصورهما وتصور الواسطة بينهما معاً. ولا يكون في الأعيان أمر موجود يصل بينهما ويكون في التوهم أمر ينطبع في الذهن، أن بين وجوده ههنا، وبين وجوده هناك شيئاً في مثله يمعن المسافة بهذه السرعة والبطء اللذين لهذه الحركات، أو لهذا العدد من الحركات، والسكونات المركبة، فيكون هذا تقديراً لتلك الحركة لا وجود له» [4].

أي أن وجود **الزمان**، عند هؤلاء، ذهني وحسب، حيث إن الذهن ترتسم

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 13، ص 79.
(2) د. محمد عاطف العراقي: «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا»، ص 340.
(3) ابن سينا: نفس المصدر، ف 10، ص 69.
(4) نفس المصدر، ص 70.

فيه صورة المتحرك وهو في المكان الأول، ثم ترتسم فيه صورة المتحرك وهو في المكان الثاني، وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد ممتد، وإن لم يكن لذلك وجود في الخارج[1].

فالزمان عندهم ليس له وجود واقعي في عالم الأعيان، ولذا أصبح الزمان مجموع أوقات «فإنك إذا رتبت أوقاتاً متتالية وجمعتها لم يشك أن مجموعها الزمان، وإذا كان كذلك فإذا عرفنا الأوقات عرفنا الزمان، وليس الوقت إلاّ ما يوجبه الموقت، وهو أن يعين مبدأ عارض يعرض»[2].

والحقيقة إن إعطاء الزمان وجوداً متوهماً، هو رأي المتكلمين الذين يعرفون الزمان بأنه متجدد متوهم، يقرن بمتجدد معلوم إزالة للإبهام، كما يقال: آتيك عند طلوع الشمس. فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام. ولو أن الموقت قرنه بحادث آخر. مثل (قدوم زيد) لصلح ذلك صلوح طلوع الشمس، لكن طلوع الشمس لما كان أعم وأعرف وأشهر كان بهذا التوقيت أولى[3].

وقد أشار البعض إلى أن هذا الرأي يسعى إلى تفسير الزمان تفسيراً أقرب إلى التفسير الذاتي كمحاولة للتخلص من الإشكالات التي أثارها نفاة الزمان، إذ أن هذه الإشكالات عند الفريق الآخر كان مبعثها تفسير الزمان تفسيراً يوغل في صميم الوجود الحسي الواقعي[4].

وقد نجد لموقف المتكلمين هنا جذوراً في الفلسفة اليونانية، خاصة عند «زينون الإيلي»، سيّما وأن المتكلمين قالوا بالذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ وهو الجوهر الذي لا يقبل الانقسام أصلاً، ولا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم أو الفرض العقلي، وتتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض. كما أنهم

(1) فخر الدين الرازي: «المباحث الشرقية»، جـ 1، ص 646.
(2) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)» ف 10، ص 70.
راجع أيضاً: أبو الحسن الأشعري: «مقالات الإسلاميين»، جـ 2، ص 130، بتحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
(3) الرازي: نفس المصدر، ص 646.
(4) د. العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 241.

جعلوا الزمان مجموع أوقات، وقد جعله «زينون» قبل ذلك سلسلة من الآنات في حجة السهم المشهورة، كي يبطل الحركة [1].

وكما حاول أرسطو تفادي حجج زينون بأن أوضح أن الآن ليس جزءاً من الزمان، كما أن الزمان لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ، بل هو منقسم إلى ما لا نهاية فإن ابن سينا فعل نفس الشيء مع المتكلمين بأن تعمق شرح العلاقة الموجودة بين الزمان والحركة، مبيناً البعد الموضوعي للزمان، ومقرراً الوجود المادي له كما سنرى.

3 ـ أصحاب جوهرية الزمان

يرى هؤلاء أن الزمان جوهر أزلي، وكيف لا يكون جوهراً وهو واجب الوجود، فإن وجوب وجوده، بحيث لا يحتاج فيه إلى إثبات بدليل! فنحن حين نحاول أن نرفع وجود الزمان، فإننا في الحقيقة نثبته، لأننا لا بد أن نرفعه «قبل» شيء أو «بعد» شيء. ووجود القبلية والبعدية يثبت وجود الزمان، بالرغم من محاولتنا نفيه. ولذا قال هؤلاء إن الزمان واجب الوجود «وما كان بواجب الوجود فلا يجوز أن يرفع وجوده، وما لا يجوز أن يرفع وجوده فليس بعرض، وما كان موجوداً وليس بعرض فهو جوهر». وإذا كان الزمان واجب الوجود فهو جوهر أزلي، ولذا يستحيل أن يتعلق وجوده بالحركة. فجائز أن يوجد الزمان، وإن لم توجد الحركة. ولذا كان الزمان عندهم «قد يوجد مع الحركة فيقدّر الحركة، وتارة مجرداً فيسمى دهراً» [2].

وبعبارة أخرى إننا لو حاولنا تبيان عدمية الزمان كفانا في بيان امتناع ذلك مجرد تصور حقيقة الزمان وحقيقة العدم، لأن الزمان لا يعقل عدمه إلّا إذا عقل حصول عدمه «بعد» وجوده. وتلك «البعدية» لا تتقرر إلا بالزمان، إذن عدم الزمان لذاته يوجب وجود الزمان، لتتحقق بعده «بعدية» العدم. وإذا ثبت أن الزمان واجب الوجود لذاته، ثبت أنه جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع وهو

---

(1) راجع ما كتبناه في الفصل الثاني، ص 60.

(2) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 10 ، ص 70.

الحركة، وهذا الجوهر نسبته إلى الحركة تسمى زماناً، وعدم وجود الحركة فيه هو الدهر[1].

ورغم أن ابن سينا لم يشر إلى ممثلي هذا الاتجاه الذي يرى أن الزمان جوهراً واجب الوجود، فإننا نستطيع أن نسمي أكبر ممثليه في الفلسفة الإسلامية، وهو الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي. والذي أوضحنا طرفاً من أفكاره في القدماء الخمسة، وهي الباري تعالى، والهيولى، والنفس الكلية، والمكان، والزمان. هذا على الرغم من أن الرازي يذهب إلى أنه جوهر وحسب. وقد نسب «الملاصدرا» هذا المذهب إلى أفلاطون وبعض أشياعه[2].

أما النقد الذي وجه إلى أصحاب جوهرية الزمان. فهو أن الزمان متقضى، وإلّا لكان الشيء الذي حدث الآن، فهو قد حدث في زمان الطوفان، وحينئذ لا يكون هنالك شيء من الأشياء قبل شيء، وذلك أمر يدفعه الحس، وإذا كان منقضياً استحال أن يكون واجب الوجود لذاته، لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم، فضلاً عن أن يكون تقضية وسيلانه واجباً[3].

4 ـ الزمان هو الحركة

يسوّي هؤلاء بين الزمان وبين الحركة، ولهم في ذلك عدة أدلة:

أ ـ الدليل الطبيعي

إن الحركة من بين ما نشاهده من الموجودات تحتوي على شيء ماضٍ وشيء مستقبل، ولا بد أن يكون في طبيعتها هذا الاحتواء، وتلك صفة الزمان لأنه يحتوي أيضاً على الماضي والمستقبل بشكل ضروري، وإلّا لم يكن زماناً[4].

ب ـ الدليل السيكولوجي

ومفاده أننا لا نشعر بالزمان إلّا إذا أحسسنا بحركة، ولذا نلاحظ أن المريض

(1) فخر الدين الرازي: «المباحث المشرقية»، جـ 1، ص 652.
(2) راجع، صدر الدين الشيرازي: الأسفار الأربعة، السفر الأول، جـ 3، ص 141 - 145.
(3) فخر الدين الرازي: المصدر السابق، ص 652.
(4) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 10، ص 70.

والمكتئب يستطيلان زماناً هو قصير عند المغتبط، بسبب رسوخ الحركات وبطئها عند الأولين، وسرعتها عند الثاني[1].

ومن لا يشعر بالزمان لا يشعر بالحركة. كما هو الحال مع أصحاب الكهف الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم أنهم ناموا مائة عام، فلما أفاقوا ظنوا أنهم ناموا يوماً أو بعض يوم، بسبب أنهم لم يشعروا بالحركة الفاصلة بين الآن الأول لابتداء نومهم، وبين آن صحوتهم، فوصلوا الآن الأول بالآن الثاني دون أن يحسبوا الزمان الفاصل بين الاثنين بسبب عدم شعورهم بالحركة النفسية. والمثال المشابة الذي ضربه أرسطو في مبحث الزمان من كتاب الطبيعة هو أولئك الذين ناموا جنب الأبطال في كهف سردينيا، وأشار إلى هذا أيضاً الشيخ الرئيس في معرض بحثه للدليل السيكولوجي[2].

وينتقد ابن سينا رأي هؤلاء الذين يطابقون بين الزمان والحركة، إلا أن نقده ينصب بالدرجة الأولى على الدليل الطبيعي، أما الدليل السيكولوجي فلا يتعرض له بالنقد، ربما لأنه يتفق معهم فيه، أو ربما لأنه يوافقهم على نقطة الانطلاق، وهي الحركة. وأيّاً كان الأمر فإنه يأخذ عليهم جملة مآخذ توضح اعتراضه، ويوضح فيها الفرق بين الحركة والزمان:

1 ـ قد تكون هنالك حركة أسرع، وحركة أبطأ، ولا يكون زمان أسرع من زمان ولا أبطأ، بل أقصر وأطول. وعلى هذا يمكن القول أن الزمان متساو في كل مكان، أما الحركة فتكون في الشيء عينه. أو في المكان الذي تتم فيه، وهذا فرق بين الحركة والزمان[3].

2 ـ قد يكون حركتان معاً، ولا يكون زمانان معاً. فربما حصلت حركتان مختلفتان معاً في زمان واحد، وزمانهما لا يختلف[4].

---

(1) نفس المصدر، ص 70.

(2) قال ابن سينا: «وقد حكى «المعلم الأول» ـ أرسطو ـ أيضاً أن قوماً من المتألهين عرض لهم شبيه بذلك، ويدل التاريخ على أنهم كانوا قبل أصحاب الكهف» ـ راجع الشفاء ـ السابق، ص 70.

(3) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 10، ص 71.
أيضاً: د. محمد عاطف العراقي: المصدر السابق، ص 242.

(4) ابن سينا: نفس المصدر، ص 71.

3 ـ فصول الحركة أو مقاييسها غير مقاييس الزمان. ففي الزمان نقول «هوذا» أو «بغتة»، و «الآن»، و «آنفاً»، بينما هي ليست من ذات الحركة في شيء. فإنه يصلح أن يقال، إن السريع هو الذي يقطع مسافة أطول في زمان أقصر، ولا يصح أن يقال في حركة أقصر[1].

4 ـ يرى ابن سينا أن الحجة التي اعتمدها الذين يطابقون بين الزمان والحركة مبنية على مقدمة غير مسلمة، وهي قولهم «إن كل ما يقتضي أن يكون في طبيعته شيء ماضٍ وشيء مستقبل فهو زمان»، وهذا غير مسلم به «لأن كثيراً مما ليس بزمان هو ماضٍ ومستقبل»[2]. ولذا يجب أن يكون مع هذا شرط آخر، وهو أن يكون لذاته «ما هو» بحيث منه الشيء الذي هو نفس الماضي ونفس المستقبل. وبعبارة أخرى إن الحركة إذا مضت لم يكن نفس وجودها حركة هي أنها ماضية، بل يكون قد قارنت الماضي «ولذلك يصح أن يقال: حركة في زمان ماضٍ، ولا يجوز أن يقال: حركة في حركة ماضية»[3]. اللهم إلّا أن يكون المقصود (جملة الحركات الماضية، وليس هذا هو ما يرمي إليه ابن سينا، لأنه بصدد بحث مطابقة الشيء أو وجوده، لوجود الذي فيه.

ومن خلال ذلك كل يتبين الاختلاف بين حقيقة الزمان، وحقيقة الحركة.

5 ـ الزمان هو حركة الفلك

يرى هؤلاء أن الزمان هو دورة واحدة في الفلك، ولم يذكر ابن سينا ممثلي هذا الرأي، ولكن من خلال اطلاعنا على نقد أرسطو لآراء السابقين في الزمان نستطيع أن نتبين أن الرأي هو رأي الفيثاغوريين في الفلسفة اليونانية، وقد تبناه في الفلسفة الإسلامية إخوان الصفا الذين ذكروا في إحدى رسائلهم: «أن من كرور الليل والنهار حول الأرض يحصل في نفس من يتأملها صورة الزمان، كما يحصل فيها صورة العدد من تكرار الواحد»[4].

---

(1) نفس المصدر: ص 71.

(2) ابن سينا: «الشفاء، السماع الطبيعي»، ص 71.

(3) ابن سينا: نفس المصدر، ص 71.

(4) إخوان الصفا: الرسائل جـ 2، ص 15، الرسالة الأولى، راجع أيضاً: ما أوردناه في الفصل الثاني.

ويبطل ابن سينا هذا الرأي بقوله : «إن كل جزء زمان زمان، وجزء الدورة ليس بدورة». وهذا هو نفس دليل أرسطو في الطبيعة[1] .

6 ـ الزمان هو الفلك

يبني هؤلاء رأيهم على قضية منطقية وهي : أن كل شيء في الزمـان، وكل شيء في الفلك، فالزمـان هو الفلك، وقـد أبطل ابن سينـا ذلك بـأن أوضح أن قياسهم ذاك، لا يقتضي أن يكون الزمان فلكاً، بل يقتضي أن يكون بعض ما في الزمان موجوداً في الفلك، على أن الكبرى كاذبة، فإن الفلك شيء، (وليس) في الفلك[2] .

تعقيب

في ختام القسم النقدي من النظرية السينوية، نستطيع أن نشير إلى أن ابن سينـا سار فيـه على خـطى (المعلم الأول)، لكن بتوسـع أكبر، وإضـافات هنـا وهناك[3] ، كما تأثر بالفلاسفة المسلمين الذين سبقوه، خاصة (الكندي)[4] وتأثـر بهذا الجانب من النظرية السينوية في الزمان أكثر فلاسفة المسلمين[5] .

ولكن آراء فيلسوفنا في مشكلة الزمان لم تظهر جلية هنا، لأنـه كان بصـدد النقد والتفنيد، ولم يكن بصدد تأصيل القضايا حول مشكلة الزمان. ولذا نستطيع أن نعد هذا الجانب النقدي تمهيداً سلبياً لنظريته في الزمان كما سنرى.

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 10، ص 71. راجع أيضاً: أرسطو: «الطبيعة» (جـ 1 ف 9 - 128 ب، ص 411)، ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي.

(2) ابن سينا: نفس المصدر، ص 271، أيضاً: فخر الدين الرازي: المباحث المشرقية، جـ 1، ص 625.

(3) راجع ـ أرسطو: الطبيعة (جـ 1، ف 10 ,217 ب، ص 404 - 484).

(4) راجع ـ الكندي: «رسالة في الجواهر الخمسة»، ص 32، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة.

(5) راجع على سبيل المثال: أبو البركات البغدادي: كتاب المعتبر في الحكمة، جـ 2، ص 73 - 80، أيضاً: الملاصدرا: «الأسفار» السفر الأول جـ.3، ص 141 - 145، طبع طهران.

(ب) حقيقة الزمان:

إن تصور ابن سينا للزمان في مجمله هو تصور طبيعي يربط بينه وبين الحركة والمسافة؛ بل إنه يعطيه وجوداً مادياً كما سنرى. ويكاد هذا الجانب الطبيعي يطغى على الجانب الذاتي المرتبط بالنفس والشعور كما سنوضح من خلال نظرية الآن.

فبعد أن بين ابن سينا خطأ المذهب الذي يطبق بين الزمان والحركة وكأنهما شيء واحد، يعود هنا ويعرض هذا الموضوع بشكل أكثر وضوحاً، لأنه كان في الفقرات السابقة بصدد (نقد) الآراء المختلفة في وجود الزمان، النافية منها والمثبتة لوجوده؛ ولذا فإننا لا نتبين أدلته في إثبات وجود الزمان إلّا بشكل سلبي. ولكنه هنا يثبت وجود الزمان من خلال جملة أشياء موجودة، على الأغلب، وجوداً موضوعياً، كالحركة، والسكون، والمتحرك، والمسافة، ولذا نستطيع القول إن هذا العرض وما سيليه، هو الجانب الإيجابي في نظريته.

1 ـ الوجود الموضوعي للزمان (الحركة ـ المتحرك ـ المسافة)

يرى ابن سينا أنه يجوز أن يبتدىء متحركان بالحركة وينتهيان معاً، وأحدهما يقطع مسافة أقل، والآخر مسافة أكثر، «إما لاختلاف السرعة والبطء، وإما لتفاوت عدد السكونات المتخللة. ويجوز أن يبتدىء اثنان ويقطعان مسافتين متساويتين، لكن أحدهما ينتهي إلى آخر المسافة، والآخر بعد لم ينته؛ وذلك الاختلاف المذكور يكون في كل حال من الأحوال، من مبدأ كل حركة إلى منتهاها» (1)

أي أن ابن سينا يريد أن يبين هنا أن الزمان إذا كان مقداراً، فهو غير مقدار المسافة، بل هو مقدار آخر مستقل عنه. أما أنه ليس مقدار المسافة، فلأن سلوك الزمان مختلف عن سلوك المسافة اختلافاً كلياً، والحقيقة، أنه لو كان سلوكهما واحداً، لما قطع متحركان مسافة واحدة في زمانين مختلفين، وفقاً لما يتمتعان به من سرعة وبطء، إذ أنه لو كانت لدينا المسافة (ب جـ)، وكان لدينا متحركان (م 1)، و (م 2)، وكانت سرعة (م 2) تساوي سرعة (م 1) مرتين، فمعنى ذلك أن (م 1)

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 11، ص 72.

يقطع المسافة (ب جـ) في زمان يساوي (ز)، في حين يقطعها (م 2) في زمان يساوي ($\frac{1}{2}$ ز). وما دامت المسافة واحدة، وقد قطعت في زمانين مختلفين، فهذا دليل على أن حقيقة الزمان غير حقيقة المسافة. وخلافاً لذلك، فإن متحركين يختلفان في السرعة والبطء يمكن لهما أن يقطعا مسافتين مختلفتين في زمان واحد. وما دام الزمان واحداً، وقد قطع فيه المتحركان مسافتين مختلفتين، فهذا دليل عكس على أن حقيقة الزمان غير حقيقة المسافة[1].

فإذا نظرنا الآن إلى الحركة من جهة المتحرك أو من جهة المسافة نرى أن الزمان ليس هو مقدار المتحرك، ولا هو مقدار المسافة «فلو كان مقدار المسافة، لكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا الإمكان ـ الزماني ـ، ولو كان مقدار المتحرك لكان مقدار المتحرك الأعظم، أعظم في هذا المقدار، وليس كذلك، فهو إذن غير مقدار المسافة، وغير مقدار المتحرك»[2]، فلا يبقى لدينا إلّا أن نقول، إنه مقدار الحركة.

ولكن الحركة ليست بعينها ذات هذا المقدار نفسه، ولا السرعة والبطء، ذلك أن الحركات في أنها حركات، تتفق في الحركة وتتفق في السرعة والبطء وتختلف في هذا المقدار، وربما اختلفت الحركة في السرعة، واتفقت في هذا المقدار[3]. أي أن الحركة رغم علاقتها الوثيقة بالزمان، فإن ذات هذا المقدار ـ الزماني ـ ليست هي ذات الحركة. وهذا الموقف من ابن سينا ينسجم مع موقفه السابق في نقده للذين يطابقون بين الزمان والحركة، وكأن ماهيتهما واحدة.

ثم إن الزمان أو المقدار «لا يمكن أن يكون قائماً بنفسه، لأنه منقض مع مقدره، وكل منقض فاسد فهو في موضوع أو ذو موضوع». فالزمان إذن له وجود موضوعي، بسبب أنه لا يمكن أن يقوم بنفسه، لأنه متغير، فلا بد من ارتباطه بموضوع في الوجود الخارجي، وهذا الموضوع لا يمكن أن يكون مادة المتحرك بسبب استحالة هذا الأمر كما بينا قبل قليل، حيث يصبح الأعظم مادة أعظم

---

(1) راجع: تيسير شيخ الأرض: «المدخل إلى فلسفة ابن سينا»، ص 250.
(2) ابن سينا: الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، الفصل 11، ص 72.
(3) نفس المصدر، ص 72.

زماناً، وهذا غير مقبول[1].

ولذا فإن الزمان مرتبط موضوعياً بواسطة هيئة أخرى غير المادة، «ولا يجوز بواسطة هيئة قارة كالبياض والسواد، وإلا لكان مقدار تلك الهيئة في المادة يحصل في المادة مقداراً ثابتاً قاراً، فبقي أن يكون مقدار هيئة غير قارة، وهي الحركة من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع، بينهما مسافة تجري عليها الحركة الوضعية، وهذا هو الذي نسميه الزمان»[2].

فالزمان ليس مقدار هيئة قارة؛ لأن أجزاءه غير مجتمعة كما يفهم من حقيقة الزمان الذي ينقسم إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل؛ فلا بد أن يكون مقداراً لهيئة غير قارة، أي أن يكون مقداراً لشيء يناظر حقيقته. وبما أن الحركة غير قارة ومتغيرة، لأنها انتقال من مكان إلى مكان، ومن وضع إلى وضع، تفصل بينهما مسافة، كان الزمان: مقداراً للحركة الوضعية[3]. أما اختيار الحركة الوضعية دون سائر الحركات، فقد يكون المراد منه، عند ابن سينا، إثبات اتصالية الزمان، كما سنرى؛ ثم إن هذه النقطة تشكل بداية لرسم تعريف الزمان عند فيلسوفنا.

2 ـ تعريف الزمان

إن من أهم خواص الحركة هو ما يلحقها من الانقسام إلى متقدم ومتأخر، «وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المسافة، والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة». لكن المتقدم والمتأخر قد يوجدان في المسافة معاً، ولا يوجدان في الحركة. وكذلك قد يصبح المتقدم متأخراً في المسافة وبالعكس، ولا يجوز ذلك في الحركة. فيكون «المتقدم والمتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما

---

(1) نفس المصدر، ص 72.

(2) نفس المصدر، ص 72 و «قار الذات» هو ما اجتمعت أجزاؤه في الوجود كالسواد والبياض، ويقابله «غير القار» ومثاله هنا الحركة.

(3) الحركة الوضعية: هي التي تكون من وضع إلى وضع. وفي هذا النوع من الحركة لا يبارح الجسم مكانه، رغم كونه متحركاً؛ إذ أن حركته حركة مستديرة، يدور فيها حول ذاته. وإن هذه الحركة هي حركة الأجسام السماوية، واختلاف حركات هذه الأجسام هو سبب الاختلاف الكائن في هذا العالم والاتفاق الذي فيه، من جهة أن الحركة المستديرة علة لثبات الكون والفساد لهذا العالم. ومثال الحركة الوضعية حركة الأرض حول نفسها، والحركة المكانية حركتها حول الشمس لو افترضناها دائرية. (راجع: تيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ص 247 ص 254).

للحركة، ليس من جهة ما هما للمسافة، ويكونان معدودين بالحركة. فإذن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر، فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر، ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان، هو هذا العدد أو المقدار»[1].

إن هذا التمهيد الذي يقوم به فيلسوفنا حول فكرة التقدم والتأخر الذي يلحق الحركة، هو ضروري جداً للانتقال إلى الخطوة التالية، وهي الربط بين هذه الفكرة وبين ماهية الزمان.

بما أن الزمان هو مقدار الحركة، فهو إذن «عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم أو متأخر لا بالزمان بل بالمسافة، وإلا لكان البيان تحديداً بالدور»[2].

أي أن التقدم والتأخر هنا ليس تقدماً زمانيا، بل إنه تقدم وتأخر بالمسافة، وإلا كان قبل الزمان زمان. فنقع في الدور. والواقع أن هذه إحدى الأفكار المحورية الهامة التي يعالجها الشيخ الرئيس في أكثر مؤلفاته، ويرد فيها فيما يبدو، على رأي المتكلمين الذين يحاولون إبطال مقولة الزمان عن طريق تفسير التقدم والتأخر هنا على أنهما بمعنى التقدم والتأخر في الزمان، فيكون قبل الزمان زمان ونقع في الدور. ولذا كان ابن سينا واعياً لهذه النقطة حين قال: «والذي ظن بعض المنطقيين أنه وقع في هذا البيان دور، إذ لم يفهم هذا، فقد ظن غلطاً»[3].

3 ـ مادية الزمان

لقد أوضحنا البعد الموضوعي للزمان عند فيلسوفنا، من خلال الحركة، والآن نسلط الضوء على الزمان كموجود مادي. ولعل هذه الفكرة الخطيرة عند فيلسوفنا، هي من أهم معالم نظريته في الزمان، بل وأكثرها معاصرة!

فالزمان لذاته مقدار، لأنه في ذاته تقدم وتأخر، ولكن لا يوجدان معاً. والزمان يكون شيء منه «قبل» شيء، وشيء منه «بعد» شيء، ويكون سائر الأشياء

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 11، ص 72 - 73.

(2) ابن سينا: نفس المصدر، ص 73، أيضاً: «الإشارات والتنبيهات» لابن سينا، القسم الثالث، ص 504.

(3) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 73 .

لأجله بعضها قبل، وبعضها بعد. فما طابق منها جزءاً هو قبل، قيل له إنه «قبل»، وما طابق جزءاً منها هو بعد، قيل له إنه «بعد»[1].

والقبل والبعد يشكلان أساس التغيير، كما أن التغير يدلنا على أن هنالك قبلية أو بعدية «لأن ما لا تغير فيه، فلا فائت فيه ولا لاحق»[2]. فالعلاقة وثيقة إذن بين الاثنين. ويؤكد ابن سينا أن موضوع القبلية والبعدية هو الزمان، بل إن الزمان هو ما يعرض لذاته قبل أو بعد[3].

ويرى فيلسوفنا أنه «لما صح أن الزمان ليس مما يقوم بذاته، وكيف يكون مما يقوم بذاته وليس له ذات حاصلة، وهو حادث وفاسد؟، وكل ما يكون مثل هذا فوجوده متعلق بالمادة، فيكون الزمان مادياً»[4]. والوجود المادي للزمان يبرز بتوسط الحركة، ولذلك فإن لم يكن هناك حركة أو تغير لم يكن هناك زمان. وإن من شرائط الحركة والتغير، وجود القبل والبعد، ولكنهما لا يوجدان معاً «بل يبطل الشيء الذي هو قبل لأنه يحدث الشيء الذي هو بعد، من حيث هو بعد»[5]. فالزمان شيء متغير، ولو لم يكن متغيراً، لما كان هنالك قبل أو بعد، لأن الزمان «لا يوجد إلا مع تجدد حال، ويجب أن يستمر ذلك التجدد وإلا لم يكن زمان أيضاً»[6].

ولكن كيف نفسر الأشياء التي تحدث دفعة، والتي لا تمر بالمرحلة التي يقتضيها تجدد الحال، على حد تعبير ابن سينا، أي الانتقال من حالة إلى حالة؟ يجيب على ذلك، بأنه حتى وإن لم يكن هناك تجدد حال في الأمور التي تحدث دفعة، فإنه يوجد إمكان لتجدد الحال، فيكون هنالك قبل وبعد[7].

وفي الحقيقة أن هذا التصور السينوي هو أقرب إلى العقل وروح العصر من

---

(1) نفس المصدر، ص 73.
(2) نفس المصدر، ص 73.
(3) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 11، ص 74.
(4) نفس المصدر، ص 74.
(5) نفس المصدر، ص 74.
(6) نفس المصدر، ص 74.
(7) نفس المصدر، ص 74، أيضاً: ابن سينا: الإشارات والتنبيهات ـ القسم الثالث، ص 449.

أي فهم مثالي آخر للزمان، فإننا لا يمكن أن نتصور الزمان بدون الحركة، ولا الحركة بدون المادة، والزمان ينتج عن تمييزنا لأطوار الحركة المتعاقبة. وهو مبني على المادة التي تصير بها الحركة قابلة للمقياس، لأن المادة مؤلفة من أجزاء منتقلة من حال إلى حال، ومن موضع إلى آخر. ولذا عبر الشيخ عن هذه الظاهرة في الزمان بأنه «حادث وفاسد». ومن هنا أيضاً أهمية القبل والبعد في تحديد المعالم النظرية لمادية الزمان عنده.

4 ـ اتصالية الزمان

عرف ابن سينا الزمان بأنه «مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر لا من جهة المسافة». وبما أن الحركة متصلة فالزمان متصل، لأنه يطابق المتصل، وكل ما طابق المتصل فهو متصل[1].

فالاتصال هو أحد الخصائص الأساسية للزمان، وهو يعني أن الزمان لا يمكن أن ينقسم، وإذا انقسم فبالتوهم فقط، «حيث تثبت له في الوهم نهايات، ونحن نسميها آنات»[2].

ولكن كيف نفسر انقسام الزمان بالفعل إلى سنين وشهور وأيام وساعات؟ يجيب ابن سينا على ذلك بأن «كل متصل من المقادير الموجودة قد يفصل فيقع عليه العدد، فلا عجب لو فصل الزمان بالتوهم، فجعل أياماً وساعات بل سنين وشهوراً. فذلك إما بمراد المتوهم، وإما باعتبار مطابقة عدد الحركة له»[3].

---

(1) ابن سينا: النجاة (في الحكمة الطبيعية)، القسم الثاني، ص 117.
المتصل: هو كل مقدار يوجد لأجزائه حد مشترك يتلاقى عنده طرفاه، كالنقطة للخط، والخط للسطح، والآن الفاصل للزمان الماضي والمستقبل والمتصل ينقسم إلى ذي وضع وإلى ما ليس بذي وضع. وذو الوضع هو الذي لأجزائه اتصال وثبات وتساوق في الوجود بحيث يمكن أن يشار إلى كل واحد منها أنه أين هو من الآخر، فمن ذلك يقبل القسمة في جهة واحدة كالخط. وأما الزمان فهو مقدار الحركة وهو متصل ولكن ليس له وضع إذ لا وجود لأجزائه معاً وإن كان له اتصال، إذ ماضيه ومستقبله يتحدان بطرف الآن، ص 213.
الغزالي: معيار العلم، ص 203، ط 2، المطبعة العربية بمصر، تحقيق: محيي الدين صبري الكردي، 1927 م.
(2) ابن سينا: «النجاة»، جـ 2، ص 117.
(3) ابن سينا: «النجاة»، ص 118.

وأمر الزمان في هذه الناحية كأمر المادة، فكما أننا نستطيع أن نقدر في المادة هيئات قارة كثيرة العدد لها مقدار واحد قار أيضاً؛ كذلك نستطيع أن نقدر في الزمان هيئات غير قارة كثيرة العدد، لها مقدار واحد أيضاً؛ وهذا المقدار الواحد غير القار هو الزمان [1].

وقد يرد إشكال اتصالية الزمان من طرف آخر، وهو تطابق الزمان والحركة والمكان. وهذا ما أورده المتكلمون في نقدهم لنظرية أرسطو وابن سينا في الزمان، وأوردنا ذلك إجمالاً خلال عرضنا للجانب النقدي عن النظرية السينوية في أدلة نفاة الزمان.

يرى هؤلاء، أن الزمان ينقسم إلى الماضي والحاضر والمستقبل. الماضي هو ما كان موجوداً، والمستقبل ما سيصير موجوداً، والحاضر إما أن يكون موجوداً أو غير موجود، فإن كان غير موجود فلا وجود للزمان على الإطلاق وهذا خلاف المفروض، وإذا كان موجوداً فإما أن يكون غير منقسم، وإما أن يكون منقسماً إلى أجزاء فإن كان الحاضر منقسماً، فإما أن تكون أجزاؤه متساوقة فيلزم اجتماع أجزاء الزمان، وهذا محال بالضرورة، وإما أن تكون متلاحقة فلا يكون الحاضر كله حاضراً، ولا بد من القول إن الحاضر آن أو فصل غير منقسم، وبالتالي يتركب الزمان من آنات متتالية غير متجزئة، فتكون الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ، لأن الزمان من عوارضها وينطبق هذا على الجسم أيضاً [2].

ويستخلص المتكلمون من هذا الإشكال المعارض لمذهب أرسطو وابن سينا أن اتصال الزمان أمر ذاتي اعتباري مرده إلى المخيلة والزمان الحقيقي هو الجزء الذي لا يتجزأ.

وقد أورد الدكتور ياسين عريبي نقد ابن سينا لهذا الإشكال، نذكره استكمالاً للفائدة، بالرغم من تحفظاتنا عليه، والتي سنوردها بعد قليل.

يدفع ابن سينا اعتراض المتكلمين من خلال القول بعدم ضرورة التطابق

---

(1) ابن سينا: «النجاة»، ص 117، أيضاً: تيسير شيخ الأرض: المصدر السابق، ص 253.
(2) د. ياسين عريبي: «إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية»، مجلة الحكمة الليبية، طرابلس، 1976 م، ص 54.

بين الأخص، أي آنات الزمان وفصوله الحسية، وبينَ الأعم أي الزمان من حيث أنه إمكان غير مشتق من الخبرة الحسية، ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم ـ كما يقول ابن سينا ـ فلا يتحدد وجود الزمان في الماضي أو المستقبل أو الآن، لأن هذه الأجزاء هي الزمان الأخص. والزمان الأعم هو الإمكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها، والذي يمكن أن تقع فيه حركة معينة على قدر مخصوص من السرعة «ولما عرفنا بالضرورة أن لهذا الإمكان وجوداً، علمنا أن الزمان موجود وإن لم يكن وجوده حاصلاً في الماضي أو المستقبل أو الآن». ويصل ابن سينا من خلال هذا التمييز بين الأخص والأعم إلى عكس النتيجة التي يصل إليها المتكلمون، وهو قوله بأن أجزاء الزمان كفصول متتالية ليس لها إلا الوجود الاعتباري، أما الوجود الحقيقي للزمان فهو الأمر المتصل [1].

غير أن لنا جملة مآخذ على رأي الدكتورعريبي، وعرضه لموقف ابن سينا من رأي المتكلمين فيما يخص إشكال اتصالية الزمان، نجملها فيما يلي:

أ ـ لقد وقع الدكتور عريبي في خلط واضح حين نسب لابن سينا أشياء لم يقلها، مثلاً: من أين جاء الدكتور بفكرة الزمان الأخص والزمان الأعم؟ فهذا التقسيم للزمان لم يرد لابن سينا في كتبه الرئيسية، خاصة العرض النظري الشامل لفكرة الزمان في طبيعيات الشفاء، والذي اعتمدناه مصدراً آخر لابن سينا، كذلك لم يرد في «النجاة» أو «كتابة الهداية» أو «الإشارات والتنبيهات»، بل ولا حتى في رسائله القصيرة مثل عيون الحكمة وغيرها.

ب ـ حتى لو أحسنّا الظن، وقلنا إن الدكتور نسب الرأي السابق إلى ابن سينا اجتهاداً حين تأول كلامه. لكن يأخذنا العجب حين نلاحظ أنه جاء بحكاية الزمان الأخص والزمان الأعم، استناداً إلىٰ جملة وردت لابن سينا في الشفاء، ونقلها صاحب المباحث المشرقية ـ الذي اعتمد عليه الكاتب اعتماداً يكاد يكون كلياً وأهمل العرض الموسع لابن سينا في الشفاء ـ والجملة هي كما وردت: «لا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم» [2]. فتخيل أن الشيخ يرمي إلى تقسيم الزمان إلى

---

(1) د. ياسين عريبي: المصدر السابق، ص 54.

(2) راجع فخر الدين الرازي: «المباحث المشرقية»، جـ 1، ص 647، وقد وردت الجملة بالنص نقلاً عن (شفاء) ابن سينا، وأخذها د. عريبي عن (المباحث المشرقية) كما هو ظاهر.

زمان أخص هو آنات الزمان وفصوله الحسية، وزمان أعم هو ذلك الإمكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها. في حين أن ابن سينا هنا بصدد ايراد منطقية يحاجج بها خصومه، وليس بصدد تقسيم الزمان إلى أخص وأعم، كما توهم الكاتب، وهو ما لم يرد في أي مرجع سينوي!

جـ ـ لم يكتف الدكتور عريبي بهذا التقسيم الخيالي الذي حاول نسبته إلى ابن سينا، بل راح يؤسس عليه نتيجة أخرى، وهي أن ابن سينا في تقسيمه هذا إنما تأثر بالفيلسوف محمد بن زكريا الرازي. ثم راح يقرن الزمان الأخص والزمان الأعم عند الأول، بالزمان النسبي (المضاف) والزمان المطلق عند الثاني، وما أبعد الشقة بين الاثنين.

فالزمان الأخص كما عرضه الدكتور عريبي، يعني به آنات الزمان وفصوله الحسية كالماضي والحاضر والمستقبل، أما الزمان الأعم فهو الإمكان المفترض بين مبدأ المسافة ومنتهاها، والذي يمكن أن تقع فيه حركة على قدر مخصوص من السرعة. أما الزمان المحصور أو المضاف (النسبي) عند الرازي، فهو الذي يعرف بحركات الأفلاك وبجري الشمس والكواكب، ولنقل إنه الزمان الأرسطي من غير زيادة في التسمية ـ أما الزمان المطلق عنده، فهو المدة والدهر وهو قديم متحرك غير لابث، وقد فرقوا بين المدة والزمان بوقوع العدد على الزمان دون المدة، بسبب ما يلحق العددية من التناهي. وكذلك فإن الزمان مدة له أول وآخر، والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر. وبعبارة أخرى الزمان المطلق عند الرازي هو المدة قدرت أو لم تقدر [1].

وإذا استطعنا أن نقرن الزمان الأخص ـ كما نسبه الكاتب لابن سينا ـ بالزمان النسبي عند الرازي، فأنى لنا أن نقرن الزمان الأعم عنده بالزمان المطلق عند ابن زكريا الرازي؟! فهو لا يقع تحت العدد ـ أي الزمان المطلق ـ ولا يرتبط بجري الأفلاك والكواكب، إنه الدهر أو السرمد الذي لا يرتبط بالحركة التي هي انتقال من حيز إلى حيز آخر، بينما الزمان الأعم، فيما يبدو، لا يخرج عن أنه مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، كما عرفه ابن سينا.

(1) راجع: س. بينيس: «مذهب الذرة عند المسلمين»، ص 53 - 54 أيضاً: ب. كراوس: «رسائل الرازي»، ص 195 - 198.

نعم إن ابن سينا بحث، كما سنلاحظ، مشكلة الأزلية والأبدية في الزمان، من خلال دراسة بعض المصطلحات الهامة كالدهر والسرمد، فيما يمكن أن نعده كسراً للطوق الأرسطي الذي يفسر الزمان تفسيراً طبيعياً بحتاً يربطه بالحركة، إلا أننا لم نجد عنده تقسيماً للزمان إلى مطلق ونسبي كما هو الحال عند الرازي. وحتى لو استنبطنا هذا التقسيم عند ابن سينا استنباطاً، فإنه ليس التقسيم المزعوم الذي قدمه لناالدكتورعريبي منسوباً إلى الشيخ الرئيس بأي حال من الأحوال.

5 ـ الوجود في الزمان

إذا كان الزمان مقدار الحركة، وكانت الحركة تابعة للمتحرك، وكان المتحرك موجوداً من الموجودات، فإنه لا بد من النظر فيما بين الزمان والموجود من العلاقة.

يرى ابن سينا في عبارة صريحة أنه «ليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه»[1]. لأن الأشياء الموجودة في الزمان هي الموجودات المتحركة، أما الموجودات غير المتحركة فليست في الزمان. وكذلك فإن الموجودات لا تكون في الزمان مباشرة، ولكن فيما يبدو، هناك تدرج «فالشيء الموجود في الزمان، أما أولاً: فأقسامه وهو الماضي والمستقبل، وأطرافه وهي الآنات، وأما ثانياً: فالحركات، وأما ثالثاً: فالمتحركات. فإن المتحركات في الحركة، والحركة في الزمان، فتكون المتحركات ـ الموجودات ـ بوجه ما في الزمان»[2]. ومن هنا فإن الموجودات تكون في الحركة أولاً، لتكون بعد ذلك في الزمان «فيكون الآن فيه كالوحدة في العدد، والماضي والمستقبل فيه كالمعدودات في العدد»[3].

أما السكون فهو أمر عدمي لا يتقدر بالزمان لذاته، ولكن لأجل أن الحركتين تكتنفانه، ويحصل له ضرب من التقدم والتأخر، فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان، بينما الزمان لا يتعلق به، ولا يقدره إلا بالعرض[4].

---

(1) ابن سينا: «النجاة ـ في الحكمة الطبيعية» ـ القسم الثاني، ص 118.
(2) نفس المصدر، ص 118.
(3) نفس المصدر، ص 118.
(4) صدر الدين الشيرازي: الأسفار ـ السفر الأول، جـ 3، ص 881.

لكن ما هو مصير الموجودات الخارجة عن الحركة والماضي والمستقبل والآن؟ وهل هي في زمان؟ يجيب ابن سينا: «بأن ما هو خارج عن هذه الجملة فليس في زمان، بل إذا قوبل مع الزمان واعتبر به، فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه، وسميت تلك الإضافة وذلك الاعتبار دهراً له، فيكون الدهر هو المحيط بالزمان»[1].

والدهر هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله[2]. أي أن ما هو خارج عن جملة الحركات والمتحركات ليس في زمان. بل إنه إذا قوبل مع الزمان واعتبر به، كان لا بد له من ثبات في زمان مطابق لثباته، وهذا الثبات في الزمان هو الدهر، فالدهر إذن قياس ثبات إلى غير ثبات، أما نسبة الأمور الثابتة بعضها إلى بعض فتسمى السرمد[3]. وبوضوح وتحديد أكبر نقول: إن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة المتغير إلى الثابت هي الدهر، ونسبة الثبات إلى الثابت هي السرمد، فيكون السرمد هو نسبة الباري إلى أسمائه وعلومه، والدهر هو نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية، وأما الزمان فهو نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية[4].

لقد حاول ابن سينا في هذا الجانب من نظريته معالجة مشكلة الأزلية والأبدية من خلال تمييزه بين الزمان الذي هو مقدار الحركة، وبين الدهر والسرمد، وهو بهذا يسلك اتجاهاً خاصاً يبعد فيه عن أرسطو من خلال التحرر من شرط الحركة. ومن ثم يتفادى إشكالاً هاماً للمتكلمين الذين حاولوا إبطال فكرة التقدم والتأخر في الزمان، بإثباتهم عدم ضرورية الحركة والتغير في الزمان!

يرى المتكلمون أن معنى التقدم والتأخر في الزمان، وامتناع وجودهما معاً لو ثبت، لكان متعلقاً بالحركة. طبقاً للدلالة التي يذكرها الارسطيون، ولكنه قد يوجد في الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة، لأن الباري تعالى يكون موجوداً

---

(1) ابن سينا: «النجاة»، جـ 2، ص 118.
(2) ابن سينا: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات». رسالة الحدود، ص 91 - 92.
(3) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 13، ص 80 - 81.
(4) صدر الدين الشيرازي: «الأسفار»، س 1 ، جـ 3 ص 178.

مع كل حادث يحدث (قبل) حدوثه، و (معه)، و (عند) حدوثه. وإذا قطعنا النظر عن سائر أنواع التقدم، بالعلية، أو بالشرف، أو بالطبع وجردنا النظر إلى أنه سبحانه وتعالى كان موجوداً مع عدم هذه الحوادث، وهو الآن موجود مع وجودها، ثبت لنا أن هذه القبلية والبعدية حاصلة لله مع استحالة وجود الحركة والتغير، وبالتالي فإن حصول التقدم والتأخر من هذا الوجه لا يتوقف على وجود الزمان المتعلق بالحركة[1].

فالقبلية والبعدية ـ أو الزمان ـ إذن ليس متعلقة بالحركة بشكل ضروري، وإلا فكيف يفسر ابن سينا وأتباعه وجود التقدم والتأخر للذات الإلهية مع انتفاء الحركة والتغير؟

وابن سينا لا يستطيع أن يحل هذا الإشكال من خلال نظريته الخاصة بالتقدم الذاتي والتقدم الزماني، لأن الإشكال هو موجه إلى الحركة والتغير بالذات، فكان لا بد له من البحث عن مخرج آخر يسلم فيه بعدم ضرورية الحركة والتغير في القبل والبعد، لكن على ألا يؤدي ذلك إلى انتفاء الوجود الزماني، وانهيار النظرية السينوية التي تعطي للزمان وجوداً موضوعياً، لذا نراه اتجه هنا اتجاهاً أفلاطونياً محدثاً، فقال في «تفسير كتاب أثولوجيا»: «إن العالم الأعلى في حيز السرمد والدهر هو عالم ثباتي، ليس علم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان»[2].

وقد لاحظنا فيما سبق أن «أفلوطين» ميز بين زمان طبيعي وزمان مطلق. الأول يرتبط بالحركة والتغير، وهو الذي عناه أرسطو في تعريفه له بأنه «مقدار الحركة من حيث القبل والبعد»، وعرفه «أفلوطين» في القسم السابع من تاسوعاته (الكتاب الثالث) فإنه «مدة لحياة العالم السفلي الخاضع للتغير، والذي هبطت إليه النفس فصارت في الزمان، والثاني لا يرتبط بالحركة والتغير وهو الدهر «الذي يوجد في الواحد وبالواحد، فهو مدة حياة العالم المعقول الأبدي الأزلي الذي لا يتغير»[3].

---

(1) فخر الدين الرازي: «المباحث المشرقية»، جـ 1، ص 644.

(2) ابن سينا: تفسير كتاب «أثولوجيا» من «الأنصاف» للشيخ الرئيس، راجع د. عبد الرحمن بدوي: أرسطو عند العرب، جـ 1 ، ص 48.

(3) راجع س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 51 .

كما نجد أن «بروقلس» اعتبر أن الدهر هو عدد الأشياء الدائمة، والزمان هو عدد الأشياء المتحركة، فطبقاً لذلك تنقسم الموجودات إلى قسمين: قسم منها يقع تحت الزمان، والآخر تحت الدهر. بل إنه يضيف قسماً ثالثاً يقع بجواهره تحت الدهر، وبأفاعيلة تحت الزمان، وهي جملة المعقولات وخاصة النفس الكلية [1].

وفي رأينا ، أن ابن سينا إذا كان قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة عموماً، فإنه قد تأثر بشكل خاص بـ «بروقلس» في تقسيمه الثلاثي الآنف الذكر للموجودات الزمانية. أما محاولة إرجاع هذه النظرية السينوية إلى أفلاطون، لأنه قد نسب إليه القول بأن الزمان جوهر موجود مستقل عن الحركة، وأن الحركة إنما تقدره فقط، ولذا فإن ما ذهب إليه ابن سينا من التمييز بين الزمان والدهر والسرمد، وإنما يدل بحسب رأي أفلاطون على هذا الجوهر الواحد في مظاهره المختلفة [2] نقول، إن هذه المحاولة، هي مقبولة بالقدر الذي يبين أن الأفلاطونية المحدثة أخذت من أفلاطون أو أنها امتداد له، ولكن حتى لو صح ما نسب إلى أفلاطون من قوله بأن الزمان جوهر موجود، فإننا لا نجد عنده التقسيم المحدد للزمان كما نجده عند أفلوطين وبروقلس، ولذا فإننا نميل إلى أن المصدر الرئيسي للنظرية السينوية هذه هو الأفلاطونية المحدثة، وخاصة «بروقلس».

ولقد وجد ابن سينا في تقسيمه السابق للموجودات الزمانية، الحل الأمثل لإشكال المتكلمين، كما أنه تحرر من التفسير الأرسطي الذي يربط الزمان بما هو محسوس ومتحرك فقط، فقرر وجود أشياء ثابتة، ومع ذلك لا تنتفي عنها صفة الزمانية، إلاأنها ليست زمانية المتحركات، بل زمانية الثوابت (الدهر، السرمد). ويجب ألا تفهم عبارته السابقة في «النجاة»، «أن ما هو خارج عن هذه الجملة ـ الحركات والمتحركات ـ فليس في زمان»، بأنها تناقض هذا المفهوم، فإن « ليس في زمان» هنا، تعني الزمان الطبيعي المرتبط بالحركة والتغير وحسب، وليس كل زمان آخر.

ومع ذلك فإن الرازي المتكلم يرى في تمييز ابن سينا بين الزمان والدهر

(1) راجع ما أوردناه في الفصل الثاني.

(2) راجع س. بينيس: نفس المصدر، ص 67 - 70.

والسرمد، مجرد تهويلات خالية عن التحقيق والتحصيل[1]، أما أبو البركات البغدادي، فانطلاقاً من ربطه بين الوجود والزمان، وتعريفه للزمان بأنه مقدار الوجود، يرى أن معاني الدهر والسرمد هي مجرد تغيير للفظ الزمان، وأن أصحابها «غيروا لفظ الزمان وما تغير معناه على ما سبق بالقوة»[2]. بل إن المتكلم المعروف «عضد الدين الإيجي» يعتبر ذلك «قعقعة ما تحتها طائل»![3].

ومن خلال هذا العرض الشامل لحقيقة الزمان عند ابن سينا نستطيع أن نستخلص النتائج التالية:

1 ـ الزمان هو كم أو مقدار، ولكنه ليس مقداراً للمتحرك، وليس مقداراً للمسافة. «فلو كان مقدار المسافة، لكانت المتساويات في المسافة متساوية في هذا الإمكان، ولو كان مقدار المتحرك، لكان مقدار المتحرك الأعظم في هذا المقدار».

2 ـ الزمان هو مقدار الحركة، ولكن ذات الحركة غير ذات الزمان. ذلك أن الحركات في أنها حركات تتفق في الحركة، وتتفق في السرعة والبطء، وتختلف في هذا المقدار ـ الزمان ـ .

3 ـ الزمان موجود بشكل موضوعي، لأن «هذا المقدار متقض مع مقدره، وكل متقض فهو في موضوع أو ذو موضوع». وإن هذا الموضوع ليس مادة المتحرك بسبب استحالة هذا الأمر، ولكنه هيئة أخرى غير المادة، هيئة غير قارة ـ غير مجتمعة الأجزاء في الوجود ـ وهي الحركة،وهذه الحركة هي الوضعية الدورية لأنها متصلة.

4 ـ يعرف ابن سينا الزمان «بأنه عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر، لا بالزمان بل بالمسافة » حتى لا نقع في الدور.

5 ـ الزمان موجود في المادة بتوسط الحركة، فإذا لم تكن هناك حركة أو تغير لم يكن زمان. وما دام «وجود الزمان متعلق بالمادة، فيكون الزمان مادياً».

---

(1) فخر الدين الرازي: «المباحث المشرقية»، جـ 1، ص 645.
(2) أبو البركات البغدادي: «كتاب» المعتبر في الحكمة، جـ 3 ، ص 41 مطبعة حيدر آباد ـ الهند.
(3) انظر الإيجي: «الموقف في علم الكلام»، ص 112.

6 ـ «القبل» و«البعد» يشكلان أساس التغير، «لأن ما لا تغير فيه، فلا فائت فيه ولا لاحق»، والقبلية والبعدية هي الزمان، فالزمان إذن: «هو ما يعرض لذاته قبل وبعد».

7 ـ الزمان لا يوجد إلا مع تجدد حال، ويجب أن يستمر ذلك التجدد، وإلا لم يكن زمان أيضاً.

8 ـ بما أن الحركة متصلة فإن الزمان متصل، لأنه يطابق المتصل، «وكل ما طابق المتصل فهو متصل». وأما انقسامه فهو بالوهم فقط، «حيث ثبتت له في الوهم نهايات، ونحن نسميها آنات» وانقسامه إلى سنين وشهور وأيام وأسابيع وساعات، يفسره ابن سينا «بأن كل متصل من المقادير الموجودة قد يفصل فيقع عليه العدد، إما بمراد المتوهم وإما باعتبار مطابقة عدد الحركات له».

والزمان من هذه الناحية يشابه المادة، «فكما أننا نستطيع أن نقدر في المادة هيئات قارة كثيرة العدد، لها مقدار واحد قار أيضاً. كذلك نستطيع أن نقدر في الزمان هيئات غير قارة كثيرة العدد، لها مقدار واحد غير قار أيضاً، وهذا المقدار الواحد غير القار هو الزمان».

6 ـ تعقيب

(أ) بالرغم من التشابه الكبير بين ابن سينا وأرسطو في معالجتهما لموضوع الزمان، خاصة في تعريف الزمان وتحديد ماهيته. إلا أن ابن سينا تجاوز أرسطو في مواضع كثيرة. وبالأخص في التحرر من شرط الحركة والتغير، كشرط أساسي لتفسير الزمان. حيث رأى ابن سينا أن هناك موجودات خارجة عن الحركة وعن الماضي والمستقبل والآن، ولكنها داخلة في نطاق الدهر والسرمد.

(ب) من خلال دراستنا لنظرية ابن سينا في الزمان، ومقارنتها بالنظرية الكانطية في الزمان، نستطيع أن نضع النقاط التالية:

1 ـ الزمان عند ابن سينا كم أو مقدار الحركة. والحركة متصلة، فالزمان إذن متصل لأنه يطابق الحركة، وما طابق المتصل فهو متصل. والزمان عند «كانط» أيضاً هو كم متصل، ومبدأ قوانين الاتصال التي تطرأ على الكون، لأن الكم المتصل لا يتركب من أجزاء بسيطة، وكل جزء في الزمان هو زمن، والأزمنة

المختلفة ليست أجزاء للزمان ولكنها حدود له[1].

2 ـ عند ابن سينا الزمان هو مقدار الحركة، وعند «كانط» إننا لا نحدد الزمان بالحركة، وإنما نحدد الحركة بالزمان. وإذا كنا فعلاً نستخدم الحركة في تقدير «كم» الزمان فذلك لأن الزمان في حد ذاته قانون في النفس يربط بين الإحساسات المختلفة[2].

3 ـ «القبل» و «البعد» عند ابن سينا هما أساس التغير، لأن «ما لا تغير فيه فلا فائت فيه ولا لاحق»، والقبلية والبعدية هي الزمان، فالزمان إذن هو أساس التغير، وعند «كانط» تصور التغير والحركة لا يكون ممكناً إلا بواسطة تمثل الزمان[3].

4 ـ الزمان عند ابن سينا موضوعي لأنه مقدار «متقض مع مقدره، وكل متقض فهو في موضوع أو ذو موضوع»، كما أن الزمان عنده موجود مادي، وهو موجود في المادة بتوسط الحركة. بينما يرفض «كانط» موضوعية الزمان، ويعتبر أن الزمان والمكان شكلان أوليان (قبليان) للتأمل الحسي.

(جـ) لقد رفض الفلاسفة المثاليون موضوعية الزمان والمكان، وجعلاهما يعتمدان على الوعي الفردي (بركلي وهيوم وماخ)، أو أنهما مقولتان للروح المطلق (هيغل)، بينما أدركت المادية موضوعية الزمان والمكان، ورفضت وجود أية حقيقة خارجهما. كما أن الزمان والمكان لا ينفصلان عن المادة، فهي تجل لكلتيّهما[4]. وهم يقتربون في ذلك من التصور السينوي في الزمان.

كما تجدر الإشارة إلى أن الفيزياء الحديثة نحت جانباً كل التصورات القديمة عن الزمان والمكان على أنهما وعاءان فارغان، وبرهنت على علاقتهما العميقة بالمادة التي هي في حركة[5]. ومن هنا تكون النظرية السينوية أكثر حيوية ومعاصرة من

(1) د. نازلي إسماعيل حسين: «النقد في عصر التنوير ـ كانط»، ص 138 .
(2) نفس المصدر، ص 139.
(3) د. نازلي إسماعيل حسين: «النقد في عصر التنوير ـ كانط»، ص 125.
(4) انظر الموسوعة الفلسفية ص 216، إشراف: روزنتال ويودين، ترجمة: سمير كرم، ط 1، دار الطليعة، بيروت، 1974 م.
(5) نفس المصدر، ص 217.

أي فهم قديم أو معاصر آخر للزمان.

المبحث الثاني: نظرية الرازي في الزمان

(أ) الوجود البديهي للزمان والبرهنة عليه

يؤمن محمد بن زكريا الرازي أن الزمان موجود، وأن وجوده ضروري بديهي لا يحتاج إلى برهان، ولذا فهو يلتمس دليلاً على ذلك عند عوام الناس الذين احتفظوا على البديهة، ولم تتغذ أنفسهم بلجاج المتكلمين وآرائهم، والذين لا يلتمسون المنازعة. فيقول: «إني قد سألت مثل هؤلاء الناس، وقالوا لي إن عقولنا تدلنا على أنه يوجد خارج هذا العالم امتداد (أو: فضاء) يحيط بالعالم، ونعرف أنه لو ارتفع الفلك، ولم يوجد دورانه كان شيء يمر بنا دائماً، وهو الزمان»[1].

ولم يكن هذا الموقف من فيلسوفنا دليل عجز كما زعم «ناصر خسرو»، وإنما هو موقف فلسفي عميق من مشكلة الزمان، سبق فيه فيلسوفنا كثيراً من الفلاسفة القدماء والمعاصرين مثل «كانط».

فالزمان عند الرازي وكذلك المكان، مدركان عقليان يوجدان في العقل دون شرط التجربة الحسية. وكلام الرازي واضح في هذه الخصوص، فهو يشير إلى أن «عقولنا تدلنا» على أنه يوجد خارج هذا العالم امتداد، وأنه لو ارتفع - انعدم - الفلك ودورانه، فسوف نظل نشعر بجريان الزمان، ولا نريد أن نتعرض بالتفصيل لهذه النظرية لأنها ستتوضح أكثر حينما نناقش أدلة الرازي على بدهية الزمان.

وما دام العلم بوجود الزمان بديهياً ضرورياً، فهل هنالك حاجة لإثباته، والبرهان عليه؟ يجيب البعض بأن المؤمنين بذلك انقسموا إلى قسمين أو فريقين: الأول قال إن بدهية الزمان غنية عن البرهان، والثاني حاول البرهنة عليه، وساق الأدلة الكثيرة لذلك. وقد وضع الفيلسوف الرازي ضمن الفريق الأول من الذين لا يرون ضرورة للتدليل على بدهية الزمان. غير أننا لو راجعنا الأدلة التي أوردها

---

(1) «رسائل فلسفية للرازي»: جمع وتحقيق ب. كراوس، جـ 1، ص 264، والفقرة منقولة عن «زاد المسافرين» لناصر خسرو، ص 110 - 114.

المتكلم المعروف «فخر الدين الرازي» ونسبها إلى الفريق الثاني، نلاحظ أنها لا تعدو أن تكون أدلة ابن زكريا الرازي نفسه على بدهية الزمان، لسببين:

الأول: بالرغم من أن ابن زكريا الرازي يرى أن وجود الزمان بديهي ضروري لا يحتاج إلى برهان، فليس هناك ما يمنع من البرهنة على هذه المقولة نفسها، أي أن البرهان هنا هو برهان على بدهيته وليس برهاناً على وجوده. وهذا ما نلمسه من الأدلة التي يوردها صاحب «المطالب العالية»، حيث إنها تنتمي نصاً وروحاً إلى الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي.

الثاني: أنها وردت بشكل ملخص في مواضع عديدة من كتب الإسلاميين، حينما يتعرضون للفيلسوف الرازي ومذهبه في الزمان والمكان. مثل كتاب «الأزمنة والأمكنة» للمرزوقي الأصفهاني[2]، وكتاب البيروني عن مقالات الهند ولذا فإن «ب. كراوس»، وهو حجة فيما يخص الرازي الطبيب، لم يتردد في وضعها ضمن جملة النصوص والشذرات المتبقية من مؤلفات ابن زكريا الرازي، والتي فقد أكثرها كما أسلفنا بسبب مواقفه المتطرفة من الأديان والمذاهب.

ولذا فإننا نميل إلى أن نجعل الأدلة التي أوردها الرازي «المتكلم» في كتابه «المطالب العالية» هي أدلة فيلسوفنا الرازي الطبيب نفسه على بدهية الزمان وضروريته، والآن سوف نسردها تباعاً.

الدليل الأول

لو فرضنا إنساناً غافلاً عن وجود الأفلاك والكواكب، وعن طلوعها وغروبها، بأن كان أعمى أو كان جالساً في بيت مظلم، وقدرنا أنه قصد تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس، فإن هذا الإنسان يجد المدة ـ الزمان ـ أمراً مثبتاً لا يحدث ـ أي أنه قديم ـ ويمر دائماً بلا وقوف ولا انقضاء، وبالتالي فإن العلم بوجود الزمان بديهي غير مرتبط بوجود الأفلاك والكواكب والحركات، وغير مرتبط بالتجربة الحسية (الرؤية البصرية)، أو الشعور والنفس[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 272.

(2) راجع المرزوقي الأصفهاني: كتاب «الأزمنة والأمكنة»، جـ 1، ص 143 - 153، طبع حيدر آباد.

(3) رسائل فلسفية للرازي، ص 272.

الدليل الثاني

إن كل أمر يشير إليه العقل سواء كان موجوداً أو معدوماً، فإن ذلك الأمر إما أن يعتبر حال حدوثه وتبدله، أو حال دوامه واستمراره. فإن اعتبرنا حال حدوثه فإن العقل لا بد أن يحكم بإثبات حال وحين وزمان يجعله ظرفاً لحدوثه، وإن اعتبرنا حال دوامه، فهذا الدوام لا يعقل منه إلا إذا كان ذلك الأمر موجوداً من الأزمنة الماضية، مع أنه موجود في الزمن الحاضر. وإن رفعنا اعتبار الزمان والمدة عن العقل، عجز العقل حينئذ عن تصور معنى الحدوث، وتصور معنى الدوام (الاستمرارية)، ولما كان هذان المعنيان تصورين بديهيين، ثبت أن تصورهما لا يتقرر إلا عند الاعتراف بوجود الزمان من العلوم البديهية الأولية[1].

الدليل الثالث

وهو مشتق من «القبلية» و «المعية». فلو قلنا مثلاً: إن آدم عليه السلام كان قبل محمد (ﷺ)، فإنا لم نعقل من هذه القبلية إلا أن بينهما مدة معينة وزماناً معيناً. وإذا قلنا أيضاً، إن التوأمين وجدا معاً، لم نعقل من هذه «المعية» إلا أنهما حصلا في زمان واحد. إذن «فالعلم بوجود المدة والزمان، علم مقرر في بدائه العقول وغرائز الأذهان». وقد يعترض هنا بأنه يجوز أن يكون المراد من هذه المعية والقبلية نفس ذاتيهما، ولكن فيلسوفنا يجيب بأنا قد جعلنا ذاتيهما ووجوديهما مورداً للتقسيم لهذه المعية ولهذه القبلية، ومورد التقسيم مغاير لما به حصل ذلك التقسيم، وذلك معلوم بالضرورة»[2].

الدليل الرابع

وهو مشتق من معاني الحركة والسكون والبعدية. فكل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً. والمعقول من كونه متحركاً، هو أن يكون في مكان بعد أن كان حاصلاً في غيره. وهذه البعدية إشارة إلى أن هذا الجسم إن كان حاصلاً في حيز ـ مكان ـ ثم حصل في زمان آخر في حيز آخر، وهذا يدل على أنه لا يمكن تعقل معنى الحركة والتغير إلا بعد الاعتراف

---

(1) رسائل فلسفية للرازي، ص 272 - 273.

(2) نفس المصدر، ص 273.

بوجود المدة والزمان. وأما السكون، فالمعقول منه استمرار الجسم في الحيز الواحد زماناً طويلاً، وهذا أيضاً إشارة إلى وجود المدة والزمـان. فلما كان العلم بحقيقـة الحركة وبحقيقة السكون علماً بـديهياً أوليـاً، ثبت أن العلم بهما لا يتقـرز إلا عند التسليم بأن وجود المدة والزمان علم بديهي أولي [1].

الدليل الخامس

وهو مشتق من معنى القدم والحدوث. فإن كل عاقل يعلم ببديهة عقلة أن الموجود إما أن يكون قديماً أو محدثاً، ثم إنه لا يعقل من القديم إلا أنه الذي لا أول لوجوده، والحادث هو الذي لوجوده أول. ولو فسرنا كلمة (لا أول لوجوده) باعتبار حاله في الأزمنة السابقة، فإنا لا نصل إلى زمان إلا وقد كان موجـوداً قبله زمان. وإذا فسرنا الحادث بأنه الذي لوجوده أول، فمعنى ذلك أن عقولنا تنتهي إلى وقت يحكم عقلنا بأنه حدث فيه شيء. فيثبت عقلياً أن الشيء لا بد أن يكون قديماً أو محـدثاً، ويثبت أنـه لا يمكن تصور معنى القـديم ومعنى المحدث إلا عنـد الحكم بوجود الزمان. وذلك يفيد بأن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي [2].

الدليل السادس

ونستطيع أن نسميه دليل القسمة. فإن صريح العقل حاكم بأنه يمكن قسمة الزمان إلى السنين، وقسمة السنين إلى الشهور، وقسمة الشهور إلى الأيام، وقسمة الأيام إلى الساعات. ويعلم بالضرورة أن الساعة جزء من اليوم الذي هو جزء من الشهر الذي هو جزء من السنة التي هي جزء من المدة ـ الزمان ـ والعلم بحصول هذه التقديرات والتقسيمات علم ضروري، والعلم يكون بعضها أقل من بعض أو أكثر من بعض علم ضروري. «ومن المعلوم بالضرورة أن المحكوم عليه بقبول هذه التقسيمات، مغاير للسواد والبياض والحجر والمثلث، وأن ذلك الأمـر ما لم يكن متحققاً في الأعيان امتنع كونه مورداً لهـذه التقسيمات في الأعيـان». أي أن الزمان غير قار الذات، بينما البياض والسواد وما إلى ذلك من أشياء مذكـورة قار الذات، وبالتالي فإنه يختلف عن الأشياء القارة بقبولـه للقسمة إلى سنـين وشهور

---

(1) نفس المصدر، ص 273 - 274.

(2) نفس المصدر، ص 274.

وأيام وساعات، وهذا الأمر يدل على أنه متحقق في الأعيـان، وإلا لم يكن مورداً لهذا التقسيم. فيكون العلم بوجوده إذن علماً بديهياً ضرورياً[1]».

وهذا الدليل يعطى الزمان نوعاً من الوجود المادي، وبالتالي فهو قـريب مما ذكرناه عن ابن سينا وإضفائه على الزمان نوعاً من المادية.

الدليل السابع

إن كل أحد لا بد أن يعلم أن هذه المدة قصيرة، وتلك المدة طويلة، ولذلك يقال: بقي إلى وقت الظهر زمان طويل، ثم يقال بعد ذلك، إنه لم يبق من تلك المـدة إلا القليل، والعلم بحصـول هذه الأحـوال علم بديهي. ومتى كـان العلم بصفة الشيء بديهياً كان العلم بأصل وجوده أولى أن يكون بديهياً، فيثبت أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي [2].

وقد يستدرك البعض على أن هذا الـطول والقصر، أو القلة والكثرة، همـا مجرد فرض واعتبـار، ليس له وجـود لا في الذهن والخيـال. ولكن يرد عـلى هذا الاعتراض، بأن هذا الفرض الذهني إن كان مطابقاً للأمر الخارجي فقد حصـل المطلوب، وإن لم يكن مطابقاً كان فرضاً كاذباً وحكماً باطلاً، مثل فرضنا أن هـذا الحجر ياقوت وهو ليس كذلك، ولكن تقسيم الزمان إلى قصير وطويـل ليس من هذا النوع، ولذلك بطل قول من يقول إنه محض الفرض والاعتبار.

الدليل الثامن

وهـو دليل التـوالي والتعاقب. ومفـاده أن جميع الجهـال والعـوام يؤرخـون ويعلمون أن السنين تتوالى وتتعاقب، ويميزون ببدائه عقولهم بين الماضي والمستقبل والحاضر. وهذه الصفات لا شك أنها صفات المدة ـ الزمان ـ والصفـة إذا كانت معلومة بالضرورة كان الموصوف أولى أن يكون كذلك [3].

---

(1) رسائل فلسفية للرازي، ص 274 - 275.

(2) نفس المصدر، ص 275.

(3) نفس المصدر، ص 275.

الدليل التاسع

قد نحكم على حركتين بأنهما ابتدأتا معاً وانقطعتا معاً. ويكون العلم بهذه المعية في الابتداء والانقطاع علماً ضرورياً. وقد نقول في حركتين أخريين إن إحداهما ابتدأت قبل الأخرى وانقطعت قبلها أو بعدها، وعلمنا بهذا التقديم والتأخير علم ضروري. ثم لا نعقل من هذه المعية إلا أنهما حصلتا في زمان واحد، ولا نعقل من هذا التقديم والتأخير إلا أن إحداهما حصلت في الزمان السابق على زمان حدوث هذه الأخرى، وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي[1].

وفي رأينا أن هذا الدليل هو نفسه الدليل الثالث ولكن من طريق آخر. لأن الدليل الثالث يعتمد أيضاً على القبلية والبعدية والمعية لإثبات بدهية الزمان.

الدليل العاشر

إننا نحكم حكماً بديهياً بأن وجود هذه الحركة أبطأ من تلك الأخرى، ثم أنه لا يمكننا تفسير الحركة البطيئة والحركة السريعة إلا بأن نقول: إن السريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة في زمان أقل من زمانها، أو التي تقطع مسافة أطول من مسافة البطيئة في زمان مساو لزمانها. فلما ثبت أن العلم بكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي، وثبت أنه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة وماهية الحركة البطيئة إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان، علمنا أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي [2].

وهذا الدليل هو نفس الدليل السابع، ولكن هناك يعتمد على كم الزمان ـ الطول والقصر ـ، وهنا يعتمد على كيف الحركة ـ السرعة والبطء ـ.

هذه هي الأدلة التي حاول فيلسوفنا الرازي إثبات وجود الزمان وجوداً ضرورياً بديهياً. وهي لا شك تحمل قوة من الإقناع كافية، ولكننا لو نظرنا إليها نظرة معمقة، نلاحظ أنها، باستثناء الدليل الأول، لا تعدو أن تكون تحصيل حاصل أو مصادرات. مثال ذلك ما ورد في الدليل الثالث، حين اشتق الرازي معنى المدة والزمان من مفهوم القبل والبعد، مع أنه افترض مسبقاً أن القبلية

---

(1) رسائل فلسفية للرازي، ص 275 - 276.

(2) نفس المصدر، ص 275.

والبعدية مذكورة بالمعنى الزماني.

كما أن هناك بعض التكرار كما أوضحنا، فالدليل التاسع هو نفسه الدليل الثالث، كما أن الدليل العاشر هو نفسه الدليل السابع.

(ب) جوهرية الزمان

1 ـ أصول الفكرة قبل الرازي

لقد نسب إلى متقدمة الفلاسفة ـ وهو اللفظ الذي كان يطلق على الفلاسفة قبل سقراط ـ أنهم كانوا يرون، أن للزمان وجوداً مفارقاً على أنه واجب الوجود بذاته. كما نسب لأفلاطون أنه أدرج الزمان في الطبائع الإمكانية، لكن لا على أن يعتريه تعلق بالمادة، بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة[1].

وحجة الفريقين على ذلك هو استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلاً، اللهم إلا إذا اعتبر التغير نسبة ذاته إلى المتغيرات «فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغييرات لم يكن فيها إلا الدوام والسرمد، وإن حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة، بل من قبل تلك المتغيرات»[2].

أي أن التغير هنا ليس في ذات الزمان أصلاً، بل في نسبة ذاته الدائمة إلى جملة التغير، فسميت نسبة ذاته إلى ذواته الدائمة الوجود، والمقدسة عن التغير سرمداً، ونسبته إلى ما فيه من الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه دهراً، ونسبته ـ كمتغير ـ إلى المتغيرات المقارنة إياه زماناً، وهي النظرية التي لاحظناها عند ابن سينا.

وبالرغم من أن «الملاصدرا» يورد هذه النظرية في معرض حديثه عن الفلاسفة قبل سقراط وعن أفلاطون، وبشكل يوحي أنهم أصحابها، فإن ذلك خلط واضح من صاحب (الأسفار). لأنه؛ إذا سلمنا بنسبة هذه النظرية لأفلاطون فمن العسير جداً التسليم بنسبتها إلى قدماء الفلاسفة قبل سقراط لأن

---

(1) صدر الدين الشيرازي: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة»، السفر الأول، جـ 3، ص 141 - 145.

(2) نفس المصدر، ص 145.

الدراسات الحديثة المتوفرة عنهم لا تؤيد ذلك بأي شكل من الأشكال. غير أن التقسيم الثلاثي (الزمان ـ الدهر ـ السرمد) لم يتوضح إلا على يد الأفلاطونيين المحدثين، واتخذ صورته النهائية على يد الفلاسفة المسلمين كالايرانشهري والرازي وابن سينا.

فقد اشتهر عن الأفلاطونيين الجدد أنهم كانوا يرفعون المعقولات كالسرمدية والزمان، إلى مرتبة الجواهر. ولذلك فهم يميزون بين السرمدية وبين الأشياء المشاركة في السرمدية، كما ميزوا بين الزمان وبين الأشياء «المتزمنة» أو المشاركة في الزمان[1]. وكذلك فهم كانوا يقولون بمذهب في المكان يشبه رأي الرازي الطبيب، واشتهر عن جالينوس والإسكندر أنهما كانا يقولان بأن الزمان جوهر قائم بنفسه[2].

أما في الفلسفة الإسلامية، فقد كان الإيرانشهري هو من أهم القائلين بقدم الزمان وجوهريته قبل الرازي الطبيب. فقد نقل عنه «ناصر خسرو» أنه كان يرى «أن الزمان والدهر والمدة ليس إلا أسماء يرجع معناها إلى جوهر واحد. وإن الزمان دليل على علم الله، كما أن المكان دليل على قدرة الله، والحركة دليل على فعل الله، والجسم دليل على قوة الله، وإن كل واحد من تلك الأربعة لامتناه وقديم، كما أن الزمان جوهر متنقل بغير قرار»[3].

والأثر الذي تركه «الإيرانشهري» على ابن زكريا الرازي واضح ومعروف. بل إن ناصر خسرو (ت 481 هـ) اعتبره أستاذ الرازي، «وأنه ـ الإيرانشهري ـ كان يدعو الناس في كتابه (الجليل) وكتابه (الأثير) وغيرهما إلى الدين الحق وإلى معرفة التوحيد. غير أن الرازي جاء ليقبح أقوال أستاذه المقدم بألفاظ شنيعة

---

(1) راجع: د. عبد الرحمن بدوي: «الزمان الوجودي»، ص 80.

(2) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 71 - 73.

(3) ب. كراوس: السابق، ص 267 - 269، وقد اعتبر «سلمون بينيس» أن نظرية الإيرانشهري أعلاه، تقدم حلاً جديداً لمسألة من أعقد المسائل في علم الكلام، وهي مسألة الصفات الإلهية، حيث تحاول التعبير عن المعاني الفلسفية بألفاظ دينية. كما يفهم منها أنها خطت خطوة جديدة في الطريق الذي سلكته المذاهب الفلسفية الحديثة. فحينما يقول: إن المكان صفة لله، نتذكر قول «سبينوزا» وكثيرين غيره: الامتداد صفة لله.
(س. بينيس: السابق، ص 57).

إلحادية، وعبارات موحشة مستنكرة»! [1].

2 ـ جوهرية الزمان عند الرازي

اتخذت قضية جوهرية الزمان عند المسلمين مذاهب شتى، وطرقاً متعددة، فهناك من قال بأن الزمان، وإن كان جوهراً قائماً بنفسه مستقلاً بذاته، فإنه ممكن بذاته واجب بغيره، وذلك للتمييز بينه وبين واجب الوجود الواحد وهو الله تعالى. ولكن هناك من قال بأن الزمان جوهر واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لعينه، وهؤلاء ينقسمون إلى قسمين: الأول بالغ وأفرط، وزعم أن الزمان واجب الوجود لذاته، وهو نفسه إله العالم المدبر لكل الممكنات. واحتجوا على ذلك بأن قالوا: إن كل شيء خلاف المدة والزمان، لا يتقرر دوامه واستمراريته في الوجود إلا بدوام المدة والزمان، فيثبت إذن أن دوام المدة والزمان غني عن كل دوام سواه. وبالتالي يكون الزمان غنياً عن كل ما عداه في الوجود، بينما كل شيء في الوجود مفتقر إليه. فيثبت أن المدة هي الشيء الذي يصدق عليه أنه واجب الوجود لذاته فقط[2].

ثم إن هؤلاء أيدوا دليلهم العقلي بدليل (نقلي)، وذلك من خلال الحديث الذي أوردناه في الفصل السابق «لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر»، على أساس أنه إشارة لا تقبل الجدل، بأن الزمان هو واجب الوجود! [3].

أما القسم الثاني فيبدو أنهم شعروا بما في الرأي الأول من تطرف وخطل، فقالوا بأن القدماء الواجبة الوجود خمسة: مؤثر لا يتأثر وهو إله العالم، ومتأثر لا يؤثر وهو الهيولى، وشيء يؤثر ويتأثر وهو النفس، فإنها تؤثر في الهيولى وتتأثر عن واجب الوجود، وشيء آخر لا يؤثر ولا يتأثر وهو الدهر» [4] وهذا هو مذهب محمد بن زكريا الرازي، الذي يحدد جوهرية الزمان انطلاقاً من مجمل نظريته في الجواهر الخمسة القديمة. فيرى أن الزمان جوهر ممتد وقديم يجري، وهو يرد على الفلاسفة الذين يعرفون الزمان بأنه مقدار الحركة، بقوله: لو كان الزمان عدد الحركة، لما جاز أن يتحرك متحركان في زمان واحد بعددين متفاوتين[5].

---

(1) ب. كراوس: السابق، ص 256، عن «زاد المسافرين»، لناصر خسرو.
(2) رسائل فلسفية للرازي، ص 279.
(3) راجع ما أوردناه في الفصل الثاني حول تفسير هذا الحديث الشريف.
(4) رسائل فلسفية، ص 279.
(5) نفس المصدر، ص 266.

وربما كان تعريفه للزمان بأنه جوهر يجري، هو تخلص من النقد الذي سيوجه لنظريته، من خلال كون الزمان شيئاً سيالاً متجدد الوجود.

كان النقد الذي وجه إلى المؤمنين بجوهرية الزمان، ينصب بالدرجة الأولى على أن الزمان شيء سيال ـ متجدد الوجود ـ، متغير منقسم، وما يكون كذلك فإنه يمتنع أن يكون جوهراً قائماً بذاته مستقلاً بنفسه، لأن الجوهر «ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع»[1]، والزمان موضوعه الحركة. كما أنه ـ أي الجوهر ـ «قائم بذاته، متقوم بذاته، معين تعيينا أولياً بماهية باقية ما بقي هو»[2] كما يحده ابن سينا.

أما الزمان فكائن متغير. وماهيته سواء كانت الآن أو الحركة، فهما متغيران وغير ثابتين، وبالتالي يصعب علينا الأخذ بمبدأ جوهرية الزمان.

ولعل نقد ابن سينا الذي أوردناه أثناء عرضنا للقسم النقدي من نظريته في الزمان، هو موجه إلى القسم الأول من أصحاب جوهرية الزمان الذين يرون أن الزمان واجب الوجود لذاته، غير أنه يمكن أن ينسحب على القائلين بجوهرية الزمان عموماً. فابن سينا يرى أن الزمان شيء متقض، وإلا لكان الشيء الذي حدث الآن قد حدث نفسه في الأزمنة الماضية، وحينئذ لا يكون هناك شيء من الأشياء قبل شيء ـ أي ينتفي القبل والبعد ـ وهذا أمر تدفعه التجربة. وما دام الأمر كذلك، فيستحيل أن يكون الزمان هو واجب الوجود لذاته، لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم فضلاً عن أن يكون تقضّيه وسيلانه واجباً[3].

وأياً كان النقد الذي يوجه إلى القائلين بجوهرية الزمان، فإنه يقوم على أسس ينكرها هؤلاء، وعلى تعريف الزمان بأنه مقدار الحركة، أي على ربط الزمان بالحركة.

ولذا فإن القائلين بجوهرية الزمان يجيبون على الاعتراضات السابقة، بأن الزمان في ذاته، وماهيته ليس سيالاً متبدلاً ولا منقضياً، بل إنه جوهر أزلي أبدي

---

(1) الجرجاني: «التعريفات» ص 70.
(2) كرم، وهبه، شلاله: «المعجم الفلسفي»، ص 156.
(3) راجع القسم الخاص بالنظرية السينوية، ص 141.

باق. أما التغير الذي نتوهم أنه يحصل في ماهية الزمان، فإنه لا يحصل في هذه الماهية، وإنما يحصل في نسبة الزمان إلى الحوادث أو مقارنته لها، «فإذا حدثت الحوادث صارت تلك الحوادث المتعاقبة مقارنة له، وحينئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل، وقوع التغير والتبدل في نسب ذلك الجوهر إلى تلك الحوادث»[1].

فالسيلان والتبدل لم يقعا في ذات الزمان وجوهره؛ بل وقعاً في نسبته إلى تلك الحوادث المتعاقبة، أي أنه يجب علينا أن نميز بين زمان منسوب إلى الحوادث ومقارن لها، وهو الزمان الطبيعي - المحصور أو المضاف كما ينعته الرازي - المرتبط موضوعياً بالحركة، وبين زمان هو جوهر أزلي أبدي ينعته فيلسوفنا «بالزمان المطلق».

غير أن «ناصر خسرو» أشار إلى أن مذهب الرازي فيه خلف. وأننا إذا دققنا النظر في الزمان الذي يرى الرازي أنه جوهر، وجدنا أنه ليس إلا «الآن». لأن الماضي قد انتهى والمستقبل لم يوجد بعد[2].

ولا ندري كيف توصل «ناصر خسرو» إلى هذا الاستنتاج: لأنه ما أبعد الشقة بين الجوهر الزماني كما يذهب إليه الرازي، وبين «الآن» كما هو وارد عند الفلاسفة المسلمين على اختلاف مذاهبهم. «فالآن» عند ابن سينا كما أوضحنا، طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان. فإذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات ونحن نسميها آنات[3]. أي أن الآن في حقيقته ليس إلا عاد للزمان ومقسم له، وهو في الزمان كالوحدة في العدد، كما أن الماضي والمستقبل كالمعدودات في العدد.

فالآن ليس جزءاً من الزمان بهذا الاعتبار، بينما الجوهر الزماني كما يذهب إليه الرازي هو الزمان بعينه، وهو الزمان المطلق، كما أنه أزلي أبدي. فهل إن «الآن» أزلي أبدي؟ إن هذا السؤال وحده كاف لإسقاط اعتراض ناصر خسرو.

---

(1) ب. كراوس: السابق، ص 278.
(2) س. بينيس: السابق، ص 55.
(3) راجع ما أوردناه في الفصل الثاني من تحديد لمصطلح الآن.

(جـ) الزمان المطلق والزمان المضاف (النسبي)

في هذا التقسيم الذي وضعه الرازي، نكاد نصل إلى قمة البناء، الذي شيده لنظريته في الزمان. فقد حاول الرازي هنا التخلص من الإشكالات التي وضعها المتكلمون محاولين فيها أن ينفوا وجود الزمان إلا في الوهم، وهي اشكالات تنصب في حقيقتها على الزمان كما جاء به ابن سينا والمشاؤون عموماً. الزمان المرتبط بالحركة والمتحرك، والذي ينقسم إلى آنات وسنين وشهور وأيام.

يحسم الرازي هذا الإشكال، فيقسم الزمان إلى قسمين: الأول هو الزمان المطلق «وهو المدة والدهر، قديم متحرك غير لابث». والثاني في الزمان المحصور أو المضاف ـ النسبي ـ الذي يعرف بحركات الأفلاك وبجري الشمس والكواكب». ويقول مؤكداً هذا المعنى، بأننا إذا توهمنا حركة الدهر، فقد توهمنا الزمان المطلق، وهذا هو الأبد والسرمد. وإن توهمنا حركة الفلك فقد توهمنا الزمان المحصور[1].

كما أنه فرق بين المدة وبين الزمان بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر، بسبب ما يلحق العددية من التناهي. كما جعل الفلاسفة الزمان مدة له أول وآخر، والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر[2].

وفي الفصل الثاني حددنا معنى المدة بأنها الزمان المطلق الذي لا تعده حركة، وهذا هو المعنى نفسه الذي يذهب إليه فيلسوفنا الرازي. فتكون المدة هي الدهر وهي الزمان المطلق. أما الزمان المضاف (المحصور ـ النسبي) فهو الزمان المرتبط بالحركة، كما عند ابن سينا وأرسطو والمشائين. وهو الذي يسمى زماناً من غير زيادة في التسمية.

والرازي في تقسيمه هذا تجاوز التعريف السينوي للزمان بأنه مقدار الحركة. أو أنه فصل بين هذا التعريف لأنه يخص الزمان الطبيعي النسبي أو المحصور، المضاف، كما ينعته، وبين الزمان المطلق (المدة ـ الدهر). «فالزمان المقدر بالحركة يبطل ببطلان المتحرك، ويوجد بوجوده إذ هو مقدر حركته، بينما الزمان المطلق هو

---

(1) س. بينيس: السابق، ص 53 - 54.

(2) انظر: «البيروني»: تحقيق ما للهند من مقولة، ص 271، حيدر آباد، الهند، 1958 م.

المدة قدرت أو لم تقدر. فليس الحركة فاعلة المدة بل مقدرتها، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه»[1].

وعلى الرغم من أن التقسيم الذي جاء به الرازي يشابه تقسيم الأفلاطونية المحدثة (أفلوطين ـ بروقلس) للزمان. لكنه يخالف هؤلاء حينما يعرفون الزمان بأنه مدة بقاء العالم المحسوس، والدهر مدة بقاء العالم المعقول، فهو يرى أن المدة والدهر شيء واحد إلى حد ما[2].

إلّا أن الرازي يصرح في مواضع عديدة أن رأي أفلاطون لا يكاد يختلف عما يعتقده في الزمان، وهو عنده أصعب الأقوال. كما يدل على عنايته الفائقة بأفلاطون اسم كتابين من كتبه هما: «العلم الإلهي على رأي أفلاطون» وكتاب «تفسير فلوطرخس في كتاب طيماوس»[3]. ونحن نعرف أن «طيماوس» يعد أهم مرجع لمعرفة رأي أفلاطون في الزمان. وفيلسوفنا قد اطلع عليه بشكلٍ جيد فيما يبدو، ووجد أنه يتفق مع كثير مما ورد فيه. إلا أننا لا نذهب بعيداً ونقرر أن نظرية الرازي هي نسخة من النظرية الأفلاطونية، بل إن كثيراً من المدح الذي يكيله ابن زكريا الرّازي لأفلاطون وأفكاره، يجب أن يكون محل شك وتحفظ كبيرين لأن منبعه مقته الشديد لأرسطو ولجملة التيار المشائي كما سنوضح بعد قليل.

إلّا أننا سنوضح القواسم المشتركة بين الرازي وأفلاطون. وأهمها نقطة البدء والانطلاق، وهي الإيمان المشترك بأن الزمان جوهر.

نجد في «طيماوس» أن الزمان جوهر أزلي، وهو غير قابل للقسمة، لا إلى سنين وشهور وأيام، ولا إلى ماض ومستقبل «فكل أقسام الزمن هذه ـ السنين والشهور والأيام ـ و (الكان) والـ (سيكون) تحدث أصنافاً له ـ أي للزمان ـ ونحن نسهو وننسبها للجوهر الأزلي، غير أننا لا نصيب في ذلك. أما الكان

---

(1) المرزوقي الأصفهاني: «الأزمنة والأمكنة»، جـ 1، ص 144، مطبعة حيدر آباد الهند، 1332 هـ.
(2) س. بينيس: السابق، ص 52.
(3) رسائل فلسفية للرازي، ص 305.

والـ (سيكـون) فيجدر أن يقـالا عن الحدوث الجـاري في الـزمن لأنهما حـركتـان وتحولان»[1].

أي أن أفلاطون يميـز بين زمـان يمكن أن ينقسم إلى سنين وشهـور وأيام، وماض ومستقبل ـ الكان والسيكون ـ وهو يشابه الزمان المحصور ـ النسبي ـ عند الرازي إلى حد ما. وبين زمان هو جوهر أزلي سرمدي «لا يليق به أن يصير أكبر سناً أو أحدثه خلال الزمن، ولا أن يكون قد صار في فترة ما، ولا أن يصير الآن أو يصير فيها بعد، ولا أن يلحقه قطعاً شيء مما تلحقه الصيرورة بالأشياء الحسية»[2]، وهو يقرب من الزمان المطلق كما حدده الرازي.

ونحن حينما نعقد هذه المقارنة، نأخذ بعين الاعتبار أن التشابـه هنا هـو في نقطة الانطلاق وهي جوهرية الزمان وحسب، وإلا فإننا لا نجد تقسيم الزمان بهذا الوضوح عند أفلاطون كما نجده عند الرازي. ولذا فـإننا يجب أن نـأخذ إشادته بأفلاطون بتحفظ، كما قلنا. وإلا يفسر هذا منه بأنه تأثر مفرط بأفلاطون. فهناك ظاهرة عند الرازي الطبيب تكاد تكون ملازمة له في فكره وفي حياته وهي أنه جبل على المعارضة والنقد لكل ما أجمع عليه الناس، ديناً كان ذلك الإجماع أم فلسفة. ومعروف في الأوساط الإسـلامية يـومذاك أنـه كان فيهـا شبه إجمـاع على أرسـطو وفلسفته وقربها من الكمال، إن لم تكن هي الكمال بعينه! فتعصب صاحبنا ضد هذا التيار المشائي القوى، وتمسك بكل الأدوات الفكرية التي تعينـه ممثلة بكافـة التيارات الفكرية المقابلة لأرسطو، كالأفلاطونيـة والأفلاطـونية المحـدثة، ولكنـه يضيف من عنـده الشيء الكثـير. وقـد أشـار إلى عـزوف الـرازي عن أرسـطو الكثيرون، فذكـر ما قـاله: «صـاعد الأنـدلسي» عن الرازي بـأنه «كـان شديـد الانحراف عن أرسطاطاليس، وعائباً له في مفـارقة معلمـه أفلاطـون، وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم، وكان يزعم أنه ـ أرسطو ـ أفسـد الفلسفة وغير كثيراً من أصولها»![3].

---

(1) أفلاطون: «طيماوس» 38 ص 228، تحقيق وتقديم: ألبير ريفو، ترجمة الأب: فؤاد جرجي بربارة، و (الكان) و (السيكون) هما الماضي والمستقبل.

(2) نفس المصدر، 38 ص 229.

(3) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، ص 33 ، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت، 1912 م.

وربما كانت نظرية الرازي في الزمان أقرب إلى نـظرية «نيـوتن» في الفلسفة الحديثة. حيث يرى نيوتن أن الـزمان ينقسم إلى قسمـين: مطلق، ونسبي. أمـا الزمان المطلق فهو الزمان الحقيقي الرياضي، وهو قائم بذاته مستقل بطبيعته من غير نسبة إلى شيء خارجي، ويسيل باطراد ورتوب، ويسمى أيضاً باسم (المدة). فبينما نجد الزمان النسبي مقياساً حسياً خارجيـاً لأية مـدة بواسـطة الحركـة، وهو الزمان المستعمل في الحياة العـادية عـلى هيئة سـاعات وشهـور وأعوام، والـزمان النسبي يستخدم في الفلك مقياساً لحركة الأجرام السماوية، لأن زمـان الفلكيين مرتبط بحركة، بينما الزمان المطلق لا يرتبط بأية حركة [1].

وكـذلك فـإن تقسيم نيوتن للمكـان هو نفس تقسيم الـرازي، فهو يقسم المكان إلى مطلق ونسبي. المكان المطلق قياسه عقـلي رياضي بينـما المكان النسبي قياسه تجريبي. المكان المطلق هو المكان في ذاته مستقلاً عن الأشياء الموجودة فيه، بينما يتغير المكان النسبي تبعاً لتغير أوضاع الأجسام الموجودة فيه. أما عند الرازي فالمكان ينقسم إلى قسمين: مكان مطلق هو المكان سواء وجد الجسم أو لم يوجـد فيه، بينما المكان المضاف هو المكان بوجود المتمكن ـ الجسم ـ و «إن لم يكن متمكن لم يكن مكان» [2].

المبحث الثالث: مفهوم الزمان عند أبي العلاء

(أ) حقيقة الزمان

1 ـ تعريف الزمان

لقد اختلف الفلاسفة، كما لاحظنا، في تعـريفهم للزمان. فعـرفه بعضهم بأنه حركة الفلك، وعرفه الآخر بمقدار الحركة من حيث القبل والبعد، وغيرهم أنه جوهر واجب الوجود... الخ. وقد تصدى أبو العلاء لذلك في «رسالة الغفران» و «اللزوميات»، فأشار إلى اختلاف الحكماء في حقيقة الـزمان، كـما أورد تعريف اللغويين، ولكنه خطأهم جميعاً. ووضع للزمان تعريفاً جديداً كما يرى، فيقول: «وقـول بعض الناس: الـزمان حـركة الفلك، لفظ لا حقيقـة لـه. وفي (كتـاب

(1) د. نازلي إسماعيل: «الفلسفة الحديثة ـ رؤية جديدة»، ص 317.

(2) «الأزمنة والأمكنة» للمرزوقي الأصفهاني، جـ 1، ص 146.

سيبويه) ما يدل على أن الزمان عنده: مضيّ الليل والنهار، وقد تعلق عليه في هذه العبارة. وقد حددته حداً ما أجدره أن يكون قد سبق إليه إلا أني لم أسمعه، وهو أن يقال: الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات، وهو في ذلك ضد المكان، لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشتمل على شيء كما تشتمل عليه الظروف، فأما الكون فلا بد من تشبثه بما قل أو كثر» [1].

ثم إنه يذكر نفس التعريف منظوماً في «اللزوميات»:

ومولد هذى الشمس أعياك حده   وخبّر لب أنه متقادم
وأيسر كون تحته كل عالم   ولا تدرك الأكوان جردٌ صلادم
إذا هي مرت لم تعد ووراءها   نظائر والأوقات ماض وقادم
فما آب منها بعد ما غاب غائب   ولا يعدم الحين المحدد عادم [2]

وتجدر الإشارة أولاً إلى أن أبا العلاء يتبنى هذا التعريف تبنياً كاملاً، فنراه يذكره منثوراً في «رسالة الغفران» ومنظوماً في «اللزوميات»، ولذا فإننا سوف نأخذه على أنه تعريف فلسفي محدد، وليس مجرد تهويمات شاعر، أو خواطر حكيم، كما يحلو للبعض تصوير التراث الفكري لأبي العلاء. وسوف نضعه على محك النظر الفلسفي، لنرى جوانب الصحة والقصور فيه.

يرفض فيلسوفنا تفسير الحكماء للزمان أو تعريفهم له، بأنه حركة الفلك. وكذلك يرفض تفسير اللغويين - يذكر سيبويه كنموذج - على اعتبار أن تعريف الحكماء لفظ لا حقيقة له، وتعريف اللغويين فيه إشكال، ولكنه لا يوضح لنا برهاناً معيناً على ذلك. إلا أن أبا العلاء قد يكون محقاً في رفضه لكلا التعريفين، لأن العقل يحكم أن «مرتبة الأفلاك في الوجود أقل من مرتبة الزمان. وليس حركة الأفلاك إلا مقسمة للزمان، شأنها شأن مضيّ الليل والنهار» [3].

ثم يطرح أبو العلاء تعريفه الخاص، أو «حدّه» للزمان حسب تعبيره،

---

(1) أبوالعلاء المعري: «رسالة الغفران»، ص 426، تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن، ط 3، دار المعارف، مصر، 1963.

(2) المعري: «اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم»، جـ2 (لزومية 14، ص 226) مطبعة الجمالية، مصر، 1915 م.

(3) راجع حامد عبد القادر: فلسفة أبي العلاء، ص 104.

فالزمان عنده «شيء» أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات. وهو تعريف مقبول ومنطقي فإن أصغر جزء من الزمان ـ وليكن ثانية أو لحظة ـ يمكن أن تختزن فيه كافة المدركات العقلية (طفولة، شباب، حياة، فناء، ظواهر طبيعية... الخ).

ويزيد أبو العلاء هذا الأمر وضوحاً، بأن يشبه الزمان بالوعاء الذي يشتمل على الحوادث، فيقول:

الساع آنية الحوادث ما حوت ... لم يبد إلا بعد كشف غطائها[1]

ثم يخلص فيلسوفنا من ذلك إلى أن حقيقة الزمان، تختلف عن حقيقة المكان. لأن أصغر جزء من المكان ـ بعكس الزمان ـ لا يمكن أن يشتمل على شيء. ويضع المعري فروقاً بين الزمان والمكان سوف نستعرضها في فقرة خاصة.

ويرى أبو العلاء أن الزمان هو كم أو مقدار «لا بد من تشبثه بما قل أو كثر».. ولكنه ليس مقدار الحركة ـ كما عند ابن سينا ـ وإنما هو ـ إن صح التعبير ـ مقدار الحوادث أو كمها. لأن الزمان كما قال هو «آنية الحوادث»، بل اننا لا يمكن أن نعرف حقيقة الزمان قبل أن نعرف الحوادث، أو «نكشف غطاءها» على حد تعبيره.

وتركيز أبي العلاء على العلاقة التي تربط بين الزمان وبين الحوادث المنسوبة إليه، نقطة هامة جداً في رؤيته للزمان. وقد تأكدت في الفلسفة الحديثة، وبالأخص عند «لايبنتز» الذي يذهب نفس المذهب، ويرى أنه لا يوجد زمان مستقل عن الحوادث، لأن الزمان عنده يتكون في وسط الحوادث والعلاقات التي تربط بينها. وأهم تلك العلاقات هي علاقة التوالي، ولذا كان الزمان ليس مطلقاً بل هو نسبي ـ منسوب إلى الحوادث ـ على أن القول بارتباط الزمان بالحوادث، لا يستلزم بالضرورة القول بنسبية الزمان، لأن القول بالحوادث قد يكون في الزمان المطلق أيضاً.

(1) أبو العلاء المعري: «اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم»، جـ 1 (لزومية 27، ص 50)، وانظر أيضاً قوله:

أرى الأزمان أوعية لذكر ... إذا بسط الأوان له نفضه

(د. طه حسين: مع أبي العلاء في سجنه، دار المعارف، مصر، 1963 م).

ولنا عدة ملاحظات على تعريف أبي العلاء للزمان، نجملها في النقاط التالية:

(أ) لو سلمنا مع أبي العلاء في أن الزمان هو شيء أقل جزء منه يحتوي على جميع المدركات، فما هي طبيعة هذا الشيء؟ هل هو ساكن أم متحرك، جوهر أم عرض؟ لم يذكر لنا أبو العلاء شيئاً من ذلك في تعريفه، وربما ذكره في مجالات أخرى، إلا أننا هنا بصدد نقد التعريف وحسب. كما أنه ليس صحيحاً أن مفهوم الزمان وحده هو المفهوم الشامل، وإلا فأين نضع «الوجود» وهو أشمل المقولات وأشرفها؟! إن تعريف المعري هو، في أحسن الأحوال، حد ناقص.

(ب) يفهم من كلام أبي العلاء السابق في رسالة الغفران، أن تفسيره هذا لم يسبقه إليه أحد. ولكننا نجد أن أبا سليمان السجستاني - يذهب نفس المذهب، ويرى «أن الزمان الواحد يشمل أكثر من شيء واحد، بل يشمل أشياء لا نهاية لها، أما المكان الواحد فهو إن شغله شيء لم يتسع لغيره»[1]. وهو ما أخذه أبو العلاء بعد ذلك.

كما أننا نجد لتفسير الزمان عند فيلسوفنا بأنه «وعاء للحوادث»، جذوراً في الفلسفة اليونانية، عند الرواقيين. حيث يرى هؤلاء «أن المكان والخلاء والزمان هي أوساط فارغة تقبل ما يملؤها»[2].

وقد نجد العذر لأبي العلاء في ذلك بأنه كان دقيقاً وحذراً حينما نسب تعريف الزمان الآنف الذكر لنفسه، بأنه نفى سماعه به، ولم ينف وجوده أصلاً!

2 ـ طبيعة الزمان وأنواعه

ابتداء نشير بشكل عام إلى أن الزمان ينقسم عند أبي العلاء إلى سنين وشهور وأيام وساعات ودقائق، وإلى ماضٍ وحاضر ومستقبل.

ثلاثة أيام هي الدهر كلُّه — وما هن غيرُ الأمس واليوم والغدِ
وقد كذبوا عن ساعة ودقيقة — وما كذبت ساعاتهم والدقائق[3]

(1) التوحيدي: المقابسات، ص 278.
(2) راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 226.
(3) المعري: «اللزوميات»، جـ 2 (104/4). وانظر شروح (سقط الزند)، (350/1).

أما الماضي عند أبي العلاء فهو مندثر، والمستقبل مجهول لأنه لم يقبل بعد. ولذا لا يتبقى لدينا غير الحاضر، الذي قد يلوح أنه «الآن» عند فيلسوفنا، ولكنه يتردد في تحديد مصيره. فمرة يقول إنه الشيء الوحيد المتبقي من الزمان، ومرة يذهب ـ جرياً على نزعته العدمية ـ إلى أنه سيندثر مع بقية أقسام الزمان. يقول:

خذ الآن فيما نحن وفيه مخلياً غدا فهو لم يقدم وأمس فقد مرا
أنت ابن وقتك والماضي حديث كرى ولا حلاوة للباقي الذي غبرا[1]

والزمان عند أبي العلاء مكون من أوقات متتالية متشابهة، تسير مسرعة كخيول الفرسان، أو تومض كإيماض البروق. هذه الأكوان ـ والكون والزمان بمعنى واحد ـ متناهية، وهي تؤلف ما يسميه فيلسوفنا **الزمان القصير**. ونستطيع القول إن هذه الأكوان تؤلف السنين والشهور والأيام، يقول:

أما الزمان فأوقات مواصلة يا سعد ويحك هل أَحْسَسْتَ من بلغ
أجزاء دهر ينقضين ولم يكن بيني وبين جميعهن جوار
تمضي كإيماض البروق ومالها مكث فيسمع أو يقال حوار
وساعاتنا كالخيل تجري إلى مدى حوالك دهماً لا محجلة غرا[2]

ولكن هذه الأجزاء والأكوان لا تشكل الزمان الحقيقي الذي يرمي إليه أبو العلاء، إنما الزمان الحقيقي هو عبارة عن مجموع تلك الأوقات ـ الأكوان ـ التي تسير مسرعة متصلة ومتشابهة «آخرها نظير أوّلها». فهو عنده متصل وإن توهمنا انقسامه، كما عند ابن سينا، ويسميه أبو العلاء **بالزمان المديد**، وقد لخص هذا المعنى:

والدهر أوان تمر سريعة ويكون آخرها نظير الأول
ويؤلف الوقت المديد قصارها حتى يعد من الزمان الأطول[3]

---

(1) اللزوميات: جـ 1 (228/93)، جـ 1 (293/103).

(2) اللزوميات: جـ 11/2، د. (وبلغ: يريد «سعد بلع»، وهو من منازل القمر. أيضاً اللزوميات: جـ 1 (271/64)، ونلاحظ في البيت الثالث تشديد أبي العلاء على البعد العقلي للزمان، وأنه ليس من قبيل الحس. أيضاً جـ (228/93) 1.

(3) اللزوميات: جـ 2 (201/130)، وعن تفسير هذه الأبيات راجع ما كتبه الدكتور أبو ريده من تعليق على مادة «زمان» في دائرة المعارف الإسلامية ـ مجلد (10)، ص 397.

ومما يؤكد أن أبا العلاء يميز بين الزمان المديد وبين أجزائه التي هي السنين والشهور والأيام قوله إن الزمان المديد قديم، بينما سنيه محدثه.

أعجب بدهرك أولاه وآخره إن الزمان قديم سنه حدث
أودى رداه بأجيال فكم حفرت أجداث قوم ولم يحفر له جدث[1]

فالزمان المديد إذن أزلي أبدي، يلف الوجود بين ذراعيه، لو قيس بأعمار النسور لكانت قصيرة بالنسبة له، ولو طار «جبريل» بقية عمره ـ إن كانت له بقية وإلا فأعمار الملائكة غير معروفة ـ ليخرج منه لما استطاع:

قدم الزمان وعمره إن قسته فلديه أعمار النسور قصار
ولو طار جبريل بقية عمره عن الدهر ما اسطاع الخروج من الدهر[2]

وأهم خصائص الزمان عند أبي العلاء هو التعاقب ـ التوالي ـ والجريان المستمر. تعاقب الليل والنهار والماضي والمستقبل، بل إنه شبه الزمان بكائن يمشي على قدمين هما الليل والنهار دون أن يتعثر أو يبرك!

الدهر يصمت وهو أبلغ ناطق من موجز ندس ومن ثرثار
يمشي على قدمين من ظلمائه ونهاره ما همّتا بعثار
وما الدهر إلا حالك بعد أبيض يذيع بنا أو أبيض بعد حالك[3]

وقد أشار أبو العلاء إلى هذا الجريان والتعاقب إشارات عديدة وفي صور متعددة، خاصة صورة المشي والركوب، والسفن التي تمخر عباب البحار دونما أي توقف أو تلبث. وكثرة الشواهد على هذه الحقيقة عند فيلسوفنا تؤكد إيمانه بها، واعتبارها أهم خصائص الزمان، مثال ذلك:

مناكب ساعاتي ركبت فأبتغي لباثاً وسير الدهر لا يتلبث
نهار وليل عوقبا أنا فيهما كأني بخيطي باطل أتشبث
ركب الأنام من الزمان مطية ليست كما اعتاد الركائب تبرك[4]

---

(1) اللزوميات: جـ 2 (11/1).
(2) اللزوميات: جـ 1 (266/56)، جـ 1 (304/131).
(3) اللزوميات: جـ 1 (341/204)، جـ 2 (138/37).
(4) اللزوميات: جـ 1 (159/3)، جـ 2 (130/15).

وأهمية خاصية التعاقب والجريان في الزمان عند أبي العلاء جعلت البعض يعتبر هذه الخاصية تشكل الحقيقة الماهوية للزمان، بل اعتبر الزمان العلائي هو «مجرد الاستمرار ذي الصورة الواحدة الذي لا ينقسم إلى ليل ولا نهار، ولا يقاس بشهر ولا عام، ولا تختلف فيه الفصول من حر وبرد، ومن خريف وربيع. يريد استمراراً لا نستطيع أن نفسره إلا بأنه ظرف يحتوي على كل موجود، حتى الليل والنهار اللذين نسميهما نحن زماناً»[1].

ونحن لا ننكر أن الجريان هو خاصية أساسية للزمان، وأن الزمان العلائي متشابه وتكاد تضيع فيه المعالم، وتنتفي فيه الفصول، ويؤكد ذلك قول شيخ المعرة:

من راعه سبب أو هاله عجب ... فلي ثمانين حولاً لا أرى عجباً
الدهر كالدهر والأيام واحدة ... والناس كالناس والدنيا لمن غلباً[2]

لكن الدكتور طه حسين لم يبين لنا في رأيه السابق، أي زمان هو المقصود بالاستمرار والجريان، والذي تضيع فيه المعالم، ولا يقبل الانقسام إلى سنين وشهور، أو خريف وربيع، أو ليل ونهار. لأن إطلاق ذلك على الزمان العلائي عموماً أمر مجانب للصواب، فالزمان عند أبي العلاء منقسم، وتؤكد ذلك الشواهد الكثيرة التي ذكرناها فيما سبق، ولكنه الزمان القصير الفاني وليس الزمان المديد. لذا فإن المعنى الذي ذهب إليه طه حسين قد ينطبق على نوع معين من الزمان هو «المديد» والذي يقابل الزمان المطلق عند بقية الفلاسفة كالرازي الطبيب، وليس على جملة الزمان عند أبي العلاء.

3 ـ الزمان والمكان

يؤمن أبو العلاء بأن ما من شيء في هذا الوجود إلا وهو واقع في إطار الزمان والمكان. بل إنه ليتطرف في هذا الاتجاه، كما سنرى، فيرى استحالة أن يخرج الوجود الإلهي عن هذا الإطار، لأن ذلك في رأيه مناف العقل!

---

(1) د. طه حسين: «ذكرى أبي العلاء»، ص368 .

(2) «تعريف القدماء بأبي العلاء»، ص 466، نقلاً عن «تذكرة الشعراء» لدولة شاه، ص 24 - 25، مطبعة دار الكتب المصرية، 1944 م.

والزمان والمكان هما الظرفان اللذان يحتويان على كل ما تدركه العقول «مكان ودهر أحرزا كل مدرك»، ولذا كانا من المدركات العقلية وما أشبهه من هذه الناحية «بكانط»، وربما من هنا جاءت شموليتهما للموجودات جميعاً، على أساس أن العقل وحده، له دون بقية المخلوقات، خاصية العلم بالمبادىء الكلية، ومن ثم خاصية الشمول والتعميم.

ولما كان الزمان والمكان مدركين عقليين، فقد رفض المعري أي تفسير حسي لهما، وتجسد هذا الرفض في أمرين: الأول هو رفضه لتعريف الزمان بأنه حركة الأفلاك، ولتعريف اللغويين بأنه مضي الليل والنهار. وفي رأينا أن هذا الرفض ينطوي في داخله على دلالة هامة، وهي رفضه للتفسير المادي والحسي للزمان. لأن هذا التفسير يعتمد إثبات مادية الزمان من خلال إثبات ارتباطه بالحركة. فلا يمكننا أن نتصور الزمان بدون حركة، ولا الحركة بدون المادة «والزمان ينتج عن تمييزنا لأطوار الحركة المتعاقبة. وهو مبني على المادة التي بها تصير الحركة قابلة للقياس، لأن المادة مؤلفة من أجزاء منتقلة من حال إلى حال، ومن موضع إلى آخر»[(1)].

وقد لاحظنا أن التفسير الحسي والمادي للزمان، هو تفسير سينوي، ومن هنا فإن المعري وابن سينا على طرفي نقيض بهذا الصدد.

لكننا يجب أن نفرق بين لا ضرورية ارتباط الزمان بالحركة عند أبي العلاء، وبين إقراره بأن الزمان متحرك ومتغير في (ذاته) على عكس المكان:

حوانا (مكان) لا يجوز انتقاله و(دهر) له بالساكنيه مرور[(2)]

أما الأمر الثاني الذي يجسد إنكاره لمادية الزمان والمكان، وكونهما من المحسوسات، فهو افتقاد الكيفيات الحسية لهما، كاللون والحجم، مما يؤكد أن الزمان والمكان غير ماديين وغير حسيين. يقول:

(مكان) و(دهر) أحرزا كل مدرك وما لهما لون يحس ولا حجم[(3)]

---

(1) الفاخوري والجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص 225.
(2) اللزوميات: جـ 1 (235/19).
(3) اللزوميات: جـ 2 (218/3).

وهذا، مذهب حسي ساذج غالباً ما ينزلق إليه أبو العلاء، ويطبقه على كثير من الموجودات التي يصعب إدراكها بشكل مباشر من خلال الحواس الخمسة. ألم ينكر فيلسوفنا وجود الملائكة والجن لأنـه، فقط، لم يسمع لهـا صوتـاً أو يحس لها حساً؟!

قد عشت عمراً طويلاً ما علمت بها حســا يحس لجني ولا ملك[1]

وربمـا كان ذلـك أثراً من آثـار عاهـة العمى عـلى تفكيـره وشعـره بشكـل عام.

كما يؤكد أبو العلاء رفضه للتفسير الحسي للزمان أيضاً من خـلال ظاهـرتي السرعة والبطء. فيرى أن الزمان ليس هو الحركة، ولذلك فلا يمكن أن يوصف، كما توصف الحركة، بالسرعة، والبطء، يقول:

وكـأنما هـذا الـزمـان قصيـدة ما اضطر شاعرهـا إلى إيطائهـا
ليست ليـاليــه محسـة كــائن وصفت بسرعتها ولا إبطائها[2]

وفي ذلك يتفق مع ابن سينا في قول الأخير «أن الحركة ليست زماناً، لأنه قد يكون حركة أسرع وحركة أبطأ، ولا يكون زمان أسرع من زمـان ولا أبطأ، بـل أقصر وأطول»[3].

لكنه على الرغم من هذا التشابه فيما بين الزمان والمكان، فإن حقيقة الزمان تختلف عن حقيقة المكان. ونستطيع أن نجمل ذلك في النقاط التالية:

(أ) يعرف أبو العلاء الزمـان «بأنـه شيء أقل جـزء منه يحتـوي على جميـع المدركات، وهو في ذلك ضد المكان، لأن أقل جزء منـه لا يمكن أن يشتمل عـلى شيء كما تشتمل عليه الظروف. فأما الكون فلا بد من تشبثه بما قل أو كـثر»[4].

---

(1) اللزوميات: جـ 2 (139/39).

(2) اللزوميات: جـ 1 (50/27) والإيطاء في الشعر: هو أن تتفق قافيتان على كلمة واحدة معناها واحد، فإن اتفق اللفظ واختلف المعنى فليس بإيطاء. وهو هنا يشبه الزمان بالقصيدة الجيدة، قد استقامت للشاعر قوافيها وانقاد له رويها، فلم يجنح إلى إيطاء.

(راجع د. طه حسين ـ إبراهيم الأبياري: شرح لزوم ما لا يلزم لأبي العلاء المعري، ص 175).

(3) ابن سينا: الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي) ف 10، ص 70 - 71.

(4) أبو العلاء المعري: «رسالة الغفران»، ص 426، تحقيق د. عائشة عبد الرحمن.

أي أن أصغر جزء من الزمان ـ ولنفترض أنه اللحظة أو الآن ـ نستطيع أن نختزن فيه تجربة شعورية أو حادثاً معيناً حدث في طفولتنا، ونستحضره الآن، فنقطع مسافة زمنية تمتد إلى عشرات السنين. بل إننا نستطيع أن نضم الوجود كله في تلك اللحظة الزمانية ـ على ما يرى أبو العلاء ـ بينما لا نستطيع أن نضع في أصغر جزء من المكان ـ الجزء الذي لا يتجزأ على سبيل المثال ـ أي شيء.

(ب) يتصف المكان بالثبات، بينما الزمان متغير. ولذلك فيمكننا التعبير عن هذا الاختلاف بين ماهية الزمان وماهية المكان، بأن المكان قار الذات، بينما الزمان غير قار الذات. ويشير أبو العلاء إلى ذلك إشارات كثيرة:

أما (المكان فثابت لا ينطوي لكن (زمانك) ذاهب لا يثبت
حوانا (مكان) لا يجوز انتقاله و(دهر) له بالساكنيه مرور[1]

(ب) الأزلية والأبدية

لقد وقف أبو العلاء عند هذه المشكلة كثيراً، واهتم بها اهتماماً خاصاً. فورد ذكرها في أكثر من مكان في شعره ونثره. وإذا كان فيلسوفنا يتوقف في بعض الأحيان أمام مسائل الغيب، ولا يبدي رأيه في صراحة، أو أنه يظهر شكاً وارتياباً، أو حيرة وتعجباً، فإنه في مسألة قدم الزمان وأبديته كان صريحاً وواضحاً.

يرى أبو العلاء أن الزمان أزلي أبدي، أي لا بداية لوجوده ولا نهاية ولذا فإنه يقف في صف الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يؤمنون بقدم الزمان وقدم العالم كابن سينا، ويعارض المتكلمين عموماً رأيهم في حدوث الزمان وتناهيه، يقول:

يقولون إن الدهر قد حان موته ولم يبق في الأيام غير ذماء
فقد كذبوا ما يعرفون انقضاءه فلا تسمعوا من كاذب الزعماء[2]

أما أزلية الزمان فيشير إليها في مواضع كثيرة، وبشكل لا يقبل التأويل، كما أننا نذكرها باطمئنان كشاهد على ما نذهب إليه، لأننا لم نجد في شعر أبي العلاء ما يناقضها:

---

(1) اللزوميات: جـ 1 (137/14)، جـ 1 (253/19).
(2) اللزوميات: جـ 1 (47/22)، والذماء: الحركة، وبقية النفس، وبقية الروح في المذبوح.

خـالـق لا يـشـك فيـه حـكـيـم وزمـان عـلى الأنـام تـقـادم
جـائـز أن يـكـون (آدم) هـذا قـبـله (آدم) عـلى إثـر (آدم)[1]
ولـو طـار جـبريـل بقيـة عمـره عن الدهر ما اسطاع الخروج من الدهر
قـدم الـزمـان وعمـره إن قستـه فـلديـه أعـمار النـسـور قـصـار
تقـادم عمـر الـدهـر حتى كـأنما نجوم الليالي شيب هذي الغياهب[2]

وكذلك يشير أبو العلاء إلى أبدية الزمان قائلاً:

نـزول كـما زال أجـدادنـا ويبقى الـزمـان عـلى مـا تـرى
نهار يمـر ولـيـل يـكـر ونجم يضيء ونـجم يـرى[3]

ويعبر عن الأزلية والأبدية قائلاً:

أرى زمنـاً تقـادم غـير فـان فسبحان المهيمن ذي الكمال[4]

جـ ـ الزمان والوجود الإلهي

هذه قضية من أخطر القضايا التي عالجها أبو العلاء، فأثارت حوله عاصفة من النقد والهجوم. وربما اتخذها البعض ذريعة للطعن في تدينه والتشكيك في إيمانه.

فالمعروف عند كافة المسلمين أن الله تعالى غير محدود بالزمان والمكان. لكن

(1) اللزوميات: جـ 2 (278/157)، وقد اشتبه البعض في أن أبا العلاء ينسب القدم في هذا البيت إلى الأنام ـ الناس ـ في حين أن هذا الأمر غير متحصل من معنى البيت. وحتى لو سلمنا بذلك، فلعل المعري قال هذا ليدفع عن نفسه تهمة من يتهمونه بأنه جعل قدم الزمان كقدم الباري، كما هو حال محمد بن زكريا الرازي. فاتبع أسلوب الرمز كعادته. (راجع أيضاً: حامد عبد القادر: فلسفة أبي العلاء، ص 105).
ويظهر من البيت الثاني أن أبا العلاء، لا يقول بقدم الزمان وحسب، بل يقول بقدم النوع الإنساني، ويؤكد هذا بيت آخر في اللزوميات، يشير أيضاً إلى قدم النوع الإنساني.
ومـا آدم في مـذهب العـقـل واحـد ولـكـنـه عـنـد الـقـيـاس أوادمُ
(جـ 2, 226/14).
(2) اللزوميات: جـ 1 (100/87).
(3) اللزوميات: جـ 1 (55/4).
(4) د. طه حسين: «ذكرى أبي العلاء»، ص 351.

بعض (الحشوية) وأهل الظاهر يفسرون بعض الآيات القرآنية على ظاهرها، ويرون في كلمات الكرسي والعرش وأمثالها ما يفيد أن الله في مكان. وقد تأول الفلاسفة والمتكلمون هذه الآيات بما ينفي المكانية والزمانية من الله[1].

ولم يكن أبو العلاء حشوياً ولا من أهل الظاهر، بل كان فيلسوفاً عقلانياً كبيراً. ولذا نراه يتفق مع الفلاسفة، فيميز بين الله والزمان:

إذا قيل غال الدهر شيئاً فإنما ... يراد إله الدهر والدهر خادم[2]

كما أنه يذهب إلى أن الله لا يحدد بالزمان ـ المضي والاستقبال ـ في قوله:

الله أكبر لا يدنو القياس له ... ولا يجوز عليه كان أو صارا[3]

غير أنه يعود ويفصح مرة عن رأي جديد، فيرى أن الله تعالى داخل في نطاق الزمان والمكان، ويتهم من لا يؤمن بذلك باللاعقلية! يقول أبو العلاء:

قلتم لنا خالق حكيم ... قلنا صدقتم كذا نقول
زعمتموه بلا مكان ... ولا زمان ألا فقولوا
هذا كلام له خبيء ... معناه ليست لنا عقول[4]

هل هو تناقض في الموقف الفكري لأبي العلاء؟ هل هو اضطراب وحيرة أمام مسائل الغيب؟ لقد ذهب العلماء في تفسير هذه الأبيات، وفي معالجة العلاقة بين الله والزمان مذاهب شتى، وسوف نستعرض تلك الآراء بالتفصيل، نخلص بعدها إلى ذكر رأينا النهائي. وبما أن صلب بحثنا هو مشكلة الزمان، فإننا سوف لا

---

(1) مثلاً يفسر أهل الظاهر، الآية الكريمة: «تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة» (المعارج: 4) بأنها تفيد الجهة والمكان. لأن (العروج إلى) تعني (جهة فوق). غير أن المتكلم والمفسر الكبير «فخر الدين الرازي» تأولها بأن قال: «إن المقصود منها ليس المكان، بل انتهاء الأمور إلى مراده، كقوله: وإليه يرجع الأمر كله».
(راجع بتوسع، فخر الدين الرازي: «مفاتيح الغيب»، جـ 8، ص 208).

(2) اللزوميات: جـ 2 (226/14).

(3) اللزوميات: جـ 1 (297/113).

(4) اللزوميات: جـ 2 (156/20).

نتعرض إلى فكرة المكان الواردة في الأبيات السابقة إلا لماماً. هذا مع العلم أننا فضلنا تناول المشكلة في هذا الفصل، لأنها تلقي ضوءاً جديداً على طبيعة المشكلة الزمانية عند أبي العلاء.

إن الزمان والمكان في عرف الفلاسفة لا يخرجان عن حدود المادة، وإنهما يحدان ما يحتويان عليه، وهذا ما لاحظناه عند ابن سينا، ولذا فإن أبا العلاء ـ على ما يذهب البعض ـ إما أنه يفهم الزمان كما يفهمه الفلاسفة، وإما أنه يتصور له معنى خاصاً، وإما أنه لا يفهم معنى الزمان والمكان فهماً حقيقياً أو حقيقة الله في كمالاته. فإن كان يفهم الزمان كما يفهمه الفلاسفة كان كافراً متناقضاً ينفي وجود الله، لأن من جعل لله حداً جعله ناقصاً، ومن جعله ناقصاً أنكر كماله، ومن أنكر كماله أنكر وجوده. وإن كان المعري يتصور للزمان معنى خاصاً ينطبق حتى على الخالق كانت محاولته حسنة، بشرط أن لا تتخطى حدود المعقول[1].

نستطيع أن نتبين في هذا الصدد ثلاثة آراء: **الأول**: هو رأي الدكتور طه حسين الذي فسر الزمان عند أبي العلاء بأنه مجرد الاستمرار ذي الصورة الواحدة الذي لا ينقسم إلى ليل ولا نهار ولا تختلف فيه الفصول من حر وبرد، وهو عبارة عن ظرف يحتوي كل موجود، حتى الليل والنهار اللذين نسميهما نحن زماناً. ثم يقرن هذا الاستمرار بالوجود نفسه فيقول: «إننا لا نستطيع أن نتصور وجوداً أو ثبوتاً إلا إذا تصورنا فيه البقاء والاستمرار قليلاً أو كثيراً من غير أن نقيس هذا البقاء والاستمرار بالدقائق والساعات. والزمان بهذا المعنى مقارن لوجود الله، فإن نفي هذه المقارنة نفي للوجود نفسه. إذ الوجود في نفسه استمرار، وهذا الاستمرار هو الذي يسميه صاحبنا زماناً»[2].

وهذا التفسير الذي ذهب إليه الدكتور يجعل مذهب المعري قريباً من مذهب وحدة الوجود. لأن الزمان عنده هو الاستمرار، والاستمرار والوجود شيء واحد؛ فالزمان إذن مرجعه إلى الوجود، وبالتالي فإن الله وموجوداته الزمانية شيء واحد!

---

(1) الفاخوري ـ د. الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ص 277.

(2) د. طه حسين: «ذكرى أبي العلاء»، ص 369.

أما الرأي الثاني: فهو ما ذهب إليه الدكتور «جميل صليبا»[1]، وهو رأي تعجيزي يتلخص في أننا لا نستطيع أن نستنبط من رأي أبي العلاء في مسائل كالزمان والمكان والألوهية إلا شيئاً واحداً، وهو أنه يتردد في حكمه على هذه المعاني بين العقل والنقل، فإذا اتبع أحكام العقل قال شيئاً، وإذا اتبع أحكام النقل قال شيئاً آخر، وإذا شعر أن بين القولين تناقضاً صارخاً عاد إلى العقل واتهمه بالعجز عن إدراك الحقائق التي تجاوز طوره:

رأينا جماعات من الناس أولعت — بإثبات أشياء استحال ثبوتها
سألتموني فأعيتني إجابتكم — من ادّعى أنه دار فقد كذبا
وبصير الأقوام مثلي أعمى — فتعالوا في حندس نتصادم
توهم بعض الناس أمراً فأضّلوا — يقين أموريات يتبعها الوهم

وإلّا فإن هذا هو الشيء الوحيد الذي يفسر تناقضه في مسألة العلاقة بين الزمان والوجود الإلهي.

كما أن الدكتور صليبا يرى في تفسير الدكتور طه حسين شيئاً من التكلف لأنه لو صح لصار الله موجوداً داخل الزمان والمكان، ولصار كلا من الزمان والمكان إلهاً! ولا يجنبنا من هذه النتيجة أن نزعم أن الله والزمان والمكان جوهر واحد. فما بالك إذا كان الفلاسفة - ابن سينا على سبيل المثال - يقولون إن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، ونسبة المتغير إلى الثابت هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد. وأبو العلاء يفرّق بين الله والزمان بقوله إنه لا يجوز عليه تعالى (كان أو صار)، ويفرق الله والدهر بقوله إن الدهر خادم الله، وإذا كان هناك مقارنة ممكنة فهي مقارنة الله بالسرمد لا بالزمان، والسرمد ثابت[2].

أما الرأي الثالث: فهو الذي ذهب اليه مؤلفاً «كتاب الفلسفة العربية»، ومفاده أن أبا العلاء فاته الوقوف على حقيقة الزمان والمكان وقوفاً ثابتاً، وخصوصاً الوقوف على معنى الأبدية، فلم يستطع أن يتصور وجوداً خارجاً عن الزمان

---

(1) د. جميل صليبا: «تاريخ الفلسفة العربية»، ص 312 - طبع دار الكتاب اللبناني - بيروت، 1970 م.
(2) نفس المصدر، ص 313.

والمكان، فتخيل ما تخيل من شمولية الزمان والمكان لله [1].

ويرى أصحاب الرأي الثالث أن في تفسير الدكتور طه حسين لأبيات أبي العلاء الآنفة الذكر «تكلفا فارغاً لا يجدي فتيلاً». لأن زمان المعري «ذاهب لا يثبت»، وأنه ينقسم إلى ماض اندثر، وحاضر يندثر، ومستقبل سيندثر أيضاً. فكيف ينطبق ذلك على الاستمرار في وجود الله والذي يذهب إليه طه حسين؟ [2].

وأمام هذه الآراء المختلفة، ماذا سيكون موقفنا؟

بالنسبة للرأي الأول، فإن الاستمرار الذي قال به طه حسين، وفسر به حقيقة الزمان عند المعري، قد يكون صحيحاً إذا فهمنا منه تعاقب الليل والنهار، وتتالي الفصول والآنات ، وسير الساعات والأيام والسنين، واختراقها لجميع الموجودات، وغير ذلك من الصور التي يزخر بها شعر أبي العلاء. ولكن الذي يفهم من قول طه حسين أنه استمرار تضيع فيه المعالم، ولا ينقسم إلى ليل ونهار، أو خريف وربيع، أو أيام وساعات. وهذا تأول منه، وليس فيه من رأي أبي العلاء شيءٌ، لأن الشواهد من كلام الأخير لا تؤيده. فبالرغم من أن الاستمرار والجريان في الزمان حقيقة ثابتة عند فيلسوفنا، إلا أن القسمة فيه واضحة والأجزاء الزمانية كالماضي والحاضر والمستقبل موجودة. أضف إلى ذلك أن الاستمرار الذي جعله طه حسين مساوياً للزمان ومقارناً للوجود عند أبي العلاء (الاستمرار = الزمان = الوجود)، لم يبين لنا ما هو كنهه. فهل هو استمرار حركة، أم استمرار بقاء وسكون؟ إننا لا نكاد نستنبط من كلام الدكتور طه حسين شيئاً. أما قوله «إنك لا تستطيع أن تتصور وجوداً أو ثبوتاً إلا إذا تصورت فيه البقاء والاستمرار قليلاً أو كثيراً من غير أن نقيس هذا البقاء بالدقائق والساعات» [3] فإنه لا يزيد الأمر إلا غموضاً، لأننا دون أن نوضح طبيعة الاستمرار هل هي حركية أم سكونية أم وجودية وحسب، فإن ماهية الزمان تظل مبهمة وتظل المشكلة التي أثارها أبو العلاء في مسألة شمولية الزمان لله قائمة.

---

(1) (حنا الفاخوري ـ د. خليل الجر): «تاريخ الفلسفة العربية»، ص 277.

(2) الفاخوري ـ د. الجر: المصدر السابق، ص 227.

(3) د. طه حسين: «ذكرى أبي العلاء»، ص 369.

لأن الاستمرار الزماني إذا كان استمرار حركة على سبيل المثال، وسلمنا مع طه حسين أن هذا الاستمرار هو الزمان الذي كان يقصده أبو العلاء، فلا ندري كيف يتوافق هذا الاستمرار مع وجود الله الذي يصبح عندئذ متحركاً. وهذا طعن واضح في الكمال الالهي وانكار لوجود الله. ونحن نعرف أن أبا العلاء كان موحداً، وروحه الفلسفي، وشعره في اللزوميات ونثره في رسالة الغفران وغيرها يؤكد ذلك. مثال ذلك قوله:

إذا كنت من فرط السفاه معطلاً فيا جاحد اشهد أنني غير جاحد
أخاف من الله العقوبة آجلاً وأزعم أن الأمر في يد واحد
أثبت لي خالقاً حكيماً ولست من معشر نفاة[1]

أما الرأي الثاني والثالث، فإن لنا عليهما ردوداً سوف نجملها في عدة نقاط، ذاكرين في السياق ذاته مأخذا آخر على رأي الدكتور طه حسين، ثم نخلص بعد كل ذلك إلى ذكر رأينا النهائي، ويتلخص ردنا فيما يلي:

1 ـ ليس صحيحاً ما ذكره الدكتور جميل صليبا عن أن أبا العلاء كان متردداً بين العقل والنقل. فقد أوضحنا في الفصل الأول نزعته العقلية الواضحة، وأنها تكاد تشكل عنده مذهباً فلسفياً متكاملاً. وإذا حدث وتردد ـ وتلك مسألة تحصل لأي مفكر أو فيلسوف ـ بين العقل والنقل، فإنه سرعان ما يحسم الأمر لصالح العقل.

وجرأته وصراحته في ذلك لا تحتاج إلى بيان، أنظر قوله:

جاءت أحاديث إن صحّتْ فإن لها شأناً ولكنّ فيها ضعف إسناد
فشاور العقل واترك غيره هدراً فالعقل خير مشير ضمه النادي
والعقل يعجب والشرائع كلها خبر يقلدُ لم يقسه قائس
وينفر عقلي مغضباً إن تركته سدى واتبعت (الشافعي) و (مالكاً)!
إثنان أهل الأرض ذو عقل بلا دين وآخر ديّن لا عقل له
وكم غرّت الدنيا بنيها وساءني مع الناس مين في الأحاديث والنقل

---

(1) اللزوميات: جـ 1 (222/86)، أيضاً د. طه حسين: السابق، ص 360.

سأتبع من يدعـو إلى الخير جاهداً   وأرحلُ عنها ما إمامي سوى عقلي [1]

هذه الشواهد، وغيرها كثير مما لا يقبل تأويلاً، كلها تؤكد أن المعـري كان مؤمناً بالعقل وكل القضايا الفكرية التي تترتب عليه إيماناً جازماً. وصراحته هنا لا تترك لنا مجالاً لوسمه بالتردد والاضطراب، فلماذا نأتي أمام مشكلة الزمان ونقول إنه كان متردداً بين عقل ونقل؟!

2 ـ ليس صحيحاً أيضاً ما ذكره (الفاخوري والجر) من أن أبا العلاء فاتـه الوقوف على حقيقة الزمان ومعنى الأبدية. فإذا كانت الأبدية هي استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل كما عند البعض، أو هي الدهر من حيث الامتداد خصوصاً في المستقبل، أو هي استمرار الوجود في المستقبل كما عند البعض الآخر. فإننا نظلم أبا العلاء حقاً، حينما نتهمه بعدم الـوقوف عـلى معنى الأبدية[2].

فقد عالج المعري، كما أوضحنا في الفقـرة الخاصـة عن الأزلية والأبـدية، مشكلة قدم الزمان وأبديته، وأشار إليها اشارات عـديدة ونـافذة. فشبـه الزمـان بالخيل التي تمر مسرعة، أو الأكوان المتشابهة التي تخطف كالبرق، وسيرها دائب لا يتلبث. وهذا الزمان عند فيلسوفنا قديم غير فان، وهو الحقيقة الوحيدة التي تبقى حينما تفنى جميع الموجودات:

نـزول كـما زال أجـدادنـا   ويبقى الـزمـان عـلى مـا تـرى
نهار يـضـيء ولـيـل يجـيء   ونـجم يـغـور ونـجـم يـرى

أما حقيقة الزمان فقد حاول أبو العلاء جهـده في أن يكتشف سرهـا، وفي رأينا أنه توصل إلى نتائج موضوعية هامة، لكنها لا تسلم من النقد. فقد قدم لنا تعريفاً للزمان كما قـدم لنا تقسيماً له. ولـو استطـاع صاحبـا هذا الـرأي الآنف الذكر، أن يهتديا إلى تمييز المعري بـين نوعي الـزمان: المـديد (المـطلق) والقصير (الفاني)، لما أطلقا الأقوال جزافاً كما فعلا. ولذا فإننـا نقول إن هؤلاء هم الذين

---

(1) الـلزومـيـات: جـ 1 (229/105)، جـ 2 (26/29)، جـ 2 (132/22)، جـ 2 (175/58)، جـ 2 (183/83).

(2) اللزوميات: جـ 2 (175/58)، جـ 2 (183/83).

فاتهم الوقوف على حقيقة الزمان العلائي!

3 ـ لنا ملاحظة أخرى على رأي الدكتور طه حسين في مشكلة العلاقة بين الزمان والوجود الإلهي. وهي أن الدكتور لم يتوصل إلى التمييز الذي وضعه أبو العلاء بين الزمان المديد (الأزلي ـ الأبدي)، وهو ما يناظر الزمان المطلق عند أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، وكذلك الدهر عند ابن سينا؛ وبين الزمان القصير (الفاني ـ المتناهي)، وهو الزمان الطبيعي المرتبط بالحركة والمنقسم إلى شهور وأعوام، ودقائق وساعات، وليل ونهار، وماض ومستقبل وحاضر. لذا نراه قد خلط بين الاثنين وأضفى صفات هذا على ذاك، وقال: «بأن زمان أبي العلاء هو مجرد الاستمرار ذي الصورة الواحدة الذي لا ينقسم إلى ليل ولا نهار ولا يقاس بشهر ولا عام، ولا تختلف فيه الفصول من حر وبرد، ومن خريف وربيع».

هذا مع أن الواقع الموضوعي يؤكد ويؤيد وجود زمان فيه كل الصفات التي نفاها الدكتور، وحاول أن ينسب هذا النفي إلى أبي العلاء، وهو منه براء!

إن وجود الزمان ليس من منتجات الخيال «وهو حقيقي وإن كان من الأعراض؛ وهو لا يوجد إلا بالنسبة إلى المادة. فأساسه في المادة وإن كان اكتماله في العقل، لأن المادة في ذاتها قابلة للقياس، والقياس لا يتم إلا بالعقل الذي يستطيع وحده أن يجمع بين الماضي والحاضر والمستقبل»[1].

أي أننا لا نستطيع أن ننكر وجود الزمان المادي الموضوعي القابل للعد والقياس، لأن في إنكاره اجتراءً على العقل. ولكننا نشير من ناحية أخرى إلى أن هذا الزمان المادي أو الطبيعي، ليس هو الزمان الوحيد، بل هو قسم من الزمان وحسب. وهناك قسم آخر أعم منه وأشمل، وهو الدهر الذي يحيط بالزمان كما قال ابن سينا، أو هو الزمان المطلق القديم «المتحرك غير اللابث» عند ابن زكريا الرازي.

وفي رأينا أن عدم وقوف الدكتور طه حسين على هذا التمييز الذي وضعه المعري بين الزمانين، جعل المحاولة التي قام بها لتبرير أبيات أبي العلاء السابقة والتي يجعل فيها الزمان والمكان مقارنين لوجود الله، محاولة غير موفقة فضلاً عما فيها

(1) راجع ما ذكرناه في الفصل الثاني، ص 112 حول الأزلية والأبدية.

من التكلف وجهد النفس، ولو تسنى له الوقوف على نوعي الزمان عند المعري لما وقع في الإشكالات السابقة.

4 ـ في رأينا أن الحل الوحيد لمشكلة مقارنة الزمان للوجود الإلهي كما وردت في أبيات المعري السابقة، يكمن في التمييز بين نوعين من الزمان عنده، وهما الزمان القصير الفاني والزمان المديد الأزلي. الأول هو عبارة عن أجزاء متشابهة تسير مسرعة، لكنها متناهية «تجري إلى مدى» أو أنها «أجزاء دهر ينقضين»، كما قال: هذه الأجزاء هي التي يمكن أن نعبر عنها بالسنين والشهور والأيام، والساعات والدقائق والثواني، والماضي والحاضر والمستقبل، وهي محدثة، ومجموع هذه الأجزاء (الأوقات) يؤلف الزمان المديد المتطاول، وهو القديم الامتناهي. ولكننا لا نستطيع أن نتبين فيه تلك الأجزاء؛ حيث تزول الحدود وتمحى الفواصل. ولا نستطيع أن نتبين الليل من النهار ولا كافة الأجزاء الزمانية الأخرى. وتصبح حينئذ مقارنة الزمان لله معقولة ومقبولة. وتكون الأبيات السابقة لأبي العلاء والتي تشير إلى هذا المعنى متفقة مع قوله الآخر، الذي ينزه فيه الله تعالى عن الزمان ـ المضيء والاستقبال ـ ونقول إنما ينزهه عن الزمان القصير وحسب:

الله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كان أو صارا

فينتفي التناقض الذي أشار إليه د. صليبا، ويكون فيلسوفنا منسجماً مع نفسه وتفكيره.

5 ـ ولكن إشكالاً قد يثار هنا، ويجعل من مقارنة الزمان عند أبي العلاء لله مستحيلة. وهو أن هذا الزمان متحرك غير لابث، ولا ينتهي إلى مدى ومستمر الجريان.

حوانا مكان لا يجوز انتقاله ودهر له بالساكنيه مرور
كأنا من الأيام فوق ركائب إذا قيدت الانضاء فهي تقود[1]

وما دام هذا الزمان متحركا، فمن العسير أن نجعله مقارناً لوجود الله لأنه متغير والله لا متغير. وذلك طعن في كمالات الله.

(1) اللزوميات: جـ 1 (253/19)، جـ 1 (194/10).

إلّا أننا قد نتخلص من هذا الإشكال، حينما ننظر إلى العلاقة القائمة بين الزمان المديد والزمان القصير، وهي علاقة وإن لم يشر إليها أبو العلاء، فإننا نستطيع أن نستنبطها استنباطاً، من خلال النتائج التي توصلنا إليها مع الرازي وابن سينا. فكما أن الدهر عند ابن سينا هو نسبة (ثابت) إلى متغير. فإننا نستطيع أن نقول إن العلاقة بين الزمان المديد وبين الزمان القصير هي نسبة ثابت إلى متغير. ولذا فإن أي تبدل لا يحصل في ذات الزمان المديد، وإنما في نسبته إلى الحوادث، ومقارنته لها. ألم يقل المعري إن «الساع آنية الحوادث»؟ ومن هنا ينتفي إشكال الحركة، ويكون الزمان المديد عند فيلسوفنا هو السرمد المقارن لوجود الله. والسرمد ثابت وهو ما لا أول له ولا آخر كما أوضحنا [1].

(د) الزمان والعدم:

خلافاً لجميع الفلاسفة المسلمين، لم يميز أبو العلاء بين الزمان والدهر، واستعملهما بمعنى واحد. ولم يكن هذا الموقف منه نوعاً من الإنكار لمعنى الأزلية والأبدية، فقد شرحنا فيما سبق عمق مفهومهما عنده، إلا أن له بعداً آخر.

فلقد تأثر أبو العلاء من هذه الناحية بالروح العربية الجاهلية. حيث كان هؤلاء يوحدون بين الاثنين، ويستعملون الدهر والزمان في لغتهم وتفكيرهم بمعنى واحد في أكثر الأحيان. فالزمان عندهم اسم لقليل الوقت وكثيره، وقد يطلق على جميع الدهر وبعضه.

لكن للدهر عند الجاهليين معنى خاصاً. وهو أنه تلك القوة الخفية التي تفعل فعلها في الأشياء والناس، والتي لا نستطيع أن نتبين أمرها، هل هي قوة شخصية، أو قوة مقدسة، أم قوة إلهية؟ غير أن هناك اتفاقاً عاماً على أنها تتصرف تصرفاً غاشماً، دونما أي أساس غائي منظم. ولذا جعل الجاهليون من الدهر مفهوماً شعرياً «يستعينون به في الدلالة على مجرى الحوادث الكونية وتصرف الأقدار» فكان أن زخر شعرهم بالصور التي تمثل الدهر وهو يفرق بين الناس، ويفجعهم بأحبتهم، ويصب عليهم الكوارث الطبيعية من سيول وعواصف وقحط وغيرها مما يكثر في بيئة الصحراء. وكذلك تكررت صورة الدهر بنفس المعنى القرآني «الدهر

(1) راجع الفصل الثاني، ص 112.

المهلك » الذي يمثل قوة طاغية تدهم الموجودات بشكل مفاجىء، أو تسري سريانا بطيئاً، فتسلبها وجودها وتحيلها إلى عدم. إلا أن رموزاً معينة تبقى شاهداً على فعل الدهر ووقائعه، مثل (الأطلال) التي خلفها الراحلون عن هذه الدنيا، حيث تندرس آثارهم ولا يبقى منها غير تلك الرموز التي تكون بمثابة الشواهد الحية على فعل الدهر ـ الزمان ـ في المكان.

ولذا لم يكن غريباً أن يكثر وقوف شعراء الجاهلية على الأطلال، وبكائهم لها. وتكون المقدمة الطللية هي النشيد الخالد لشعراء الجاهلية على مر العصور ولا نستغرب أيضاً سخرية شاعر عباسي متأخر (كأبي نواس) من تلك الوقفة الطللية، لأنه لم يفهم الزمان فهماً عربياً أصيلاً، وهو نتاج مجتمع مدني مفكك يعيش تمزق الذات والزمان، فضلاً عما كان عنده من مجون وعبث، وتمرد على إشراطات الزمان والمكان!

إلّا أن أهم وأروع صورة لفعل الدهر ـ الزمان ـ في الموجودات، عند الجاهليين، هي صورة الموت. وذكر الموت وما يخلفه من ألم وحسرة في نفس الإنسان شيء تشترك به الشعوب جميعاً، إلّا أنه كان عند الجاهليين حاداً وعنيفاً. فلا تكاد تخلو منه قصيدة من قصائدهم. وحسبنا أن نشير إلى «طرفة بن العبد» الذي نستطيع أن نعد شعره بداية فلسفة لفكرة الموت ودلالاتها الزمانية والميتافيزيقية عند العرب.

كما أن إيمان الشاعر الجاهلي بالموت، وحتم وقوعه، وتكرار ذلك بكثرة، قد يدل من جهة أخرى على أن الشاعر الجاهلي كان أسير جبرية مفرطة، قد لا نجد لها مثيلاً في المتأخرين إلا عند أبي العلاء.

فحينما نذكر «طرفة بن العبد» وهو يشبه الإنسان المجبر، وكيف أن الموت سيأتيه إن عاجلاً أو آجلاً، بالدابة التي ترعى وتتصور أنها حرة تسرح وتمرح، إلا أن حريتها لا تتعدى مجال الحبل ـ الطول ـ المربوطة فيه:

لعمرك إن الموت ما أخطأ الفتى لكالطول المرخى وثنياه باليد
لعمرك ما أدري وإني لواجل أفي اليوم إقدام المنية أو غد

ولا بد من موت وشيـك وآجل　　　فحيث يكون المرء فالموت لاحقه [1]

أقول حينما نتذكر جبرية الموت عند طرفه، نتذكر أبا العلاء وهو يقول:

واني أرى ذريــة الـشيــخ آدم　　　قديماً عليهم بالردى أخذ الأصر [2]
بلوت أمور الناس من عهد آدم　　　فلم أر إلّا هـالكاً إثر هـالـك
عشنــا وجسر المـوت قــدامنـا　　　فـشمــر الآن لـكـي تـعـبــره

لقد عزى بعض الدارسين هذا الإحساس العنيف بالموت وحتم وقوعه عند الجاهليين إلى عـدم وجود العقيـدة الدينيـة التي تخفف عنهم مرارة هـذه الفكرة، فتؤملهم في حياة أخرى تعقب الحيـاة الدنيـا، ولذا «جـاء شعرهم يمثـل الإنسان وحيداً في الكون دون عقيدة تسنده. أو أمل في حياة أخرى تلهمه العزاء والتفاؤل. لذلك اعتمدوا اعتماداً كلياً على الإنسان نفسه، ولذلك أيضاً يدور شعـرهم على الإنسان في علاقته بعضه ببعض، وفي تقلبه في أركان الطبيعة القاسية الكنود، وفي علاقته بالحيوان، وفي صموده إلى آخر لحظة يستطيعها أمام القدر، والشيخوخة، والتغير، والموت، والفناء» [3].

. لقد استلهم أبو العلاء هذا التصور الجاهـلي للموت والـزمان في نـظريته، وعمقه ضمن رؤية فلسفية شاملة. ولا عجب فـالتكوين الثقـافي للمعري عـربي إسلامي قبل كل شيء. خلافاً لأكثر الفلاسفة المسلمين، خاصـة تلك الفترة التي سبقت الإسلام. نجد أبا العلاء يهتم بها اهتماماً خاصـاً في شعره ونثـره؛ يذكـر أخبارها ويدون أساطيرها وحروبها وحكمها، وتجتمع لتكون روحاً باطنياً يسري في مجرى تفكيره، ويوجهه في كثير من المشاكل الفكرية التي كانت تشغل عصره.

وأوجه التشابه في الرؤية للزمان والموت بين أبي العلاء والجاهليين كثيرة نذكر منها:

---

(1) طرفة بن العبد. «الديـوان»، ص 37، ص 150، ص 180، تحقيق: لطفي الخـطيب ـ ودرية الصقال، طبع المجمع العلمي العربي بدمشق.

(2) اللزوميات: جـ 1 (247/7)، جـ 2 (138/37)، جـ 1 (301/123).

(3) د. محمد النويهي: «الشعر الجاهلي ـ منهج في دراسته وتقويمه» جـ 1، ص 419 - 421، نشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة.

1 ـ ما ذكرناه قبل قليل، وهي توحيده بين الزمان والدهر، متبعاً نفس أسلوب الجاهليين. أما الآن فنذكر الشواهد في شعره على ذلك:

(مكان) و (دهر) احرزا كل مدرك ... وما لهما لون يحس ولا حجم
حوانا (مكان) لا يجوز انتقاله ... و (دهر) له بالساكنيه مرور
أعجب بدهرك أولاه وآخره ... إن الزمان قديم سنة حدث[1]

وواضح أن الدهر هنا يقابل المكان، ولا يقابل المكان إلا الزمان. أما في البيت الثالث فإنه يستعمل الدهر بمعنى الزمان كما هو واضح.

2 ـ الدهر أو الزمان عند أبي العلاء، كما عند الجاهليين، هو تلك القوة الخفية والمدمرة التي تلامس كل موجود فتحيله إلى عدم، وتتربص بالإنسان فتصب عليه ألواناً من النكبات وصنوفاً من العذاب. ولذلك كان الزمان عند المعري سلباً دائماً، يرتبط بالشرور ارتباطاً وثيقاً. فهو يصوره مرة في صورة الفارس الذي يوتر قوسه ليصيب أعداءه بسهامه التي لا تخطيء، أو في صورة المصائب التي تحل كأنها جيوش معبأة، أو في صورة المبشر بالمنايا . . . الخ.

هون عليك فما الدنيا بدائمة ... وإنما أنت مثل الناس مغرور
ولو تصور أهل الدهر صورته ... لم يمس منهم لبيب وهو مسرور
وسهام دهرك لا تزال مصيبة ... صرفت بإذن الله عن أخطائها
وما نوب الأيام الإكتائب ... تبث سرايا أو جيوش تعبأ
وكم وترت لي النكبات قوساً ... كأن الدهر يطلبني بوتر
وهذا الدهر بشر بالمنايا ... فلم فرحت ببشر أم بشر؟[2]

3 ـ لما كانت صورة الزمان عند أبي العلاء سلبية تحمل في باطنها جرثومة الإعدام والفناء، فقد جاءت فكرة الموت لتعبر أعمق تعبير عن هذه النزعة المعدمية عند حكيم المعره، والإحساس بالموت ذلك الإحساس العنيف، وارتباطه بالزمان

(1) اللزوميات: جـ 2 (218/3)، جـ 1 (253/19)، جـ 1 (159/4).
(2) اللزوميات: جـ (258/35) 1، جـ (50/27) 1، جـ ١)٣٣/ ٤(، جـ (321/168) 1 ، جـ 1 (323/174).

هو قاسم مشترك بين أبي العلاء والجاهليين. فالمعري لا يأسف على انقضاء العمر، لأن الحي مهما طال به الزمن فمآله إلى الموت، والموت عنده جسر يفضي إلى العدم. ونحن كنا في العدم وسنمضي إلى العدم. ومن هنا تبدو النزعة العدمية عند فيلسوفنا، العدم من خلال الزمان. ويشابهه «شوبنهور» من هذه الناحية. حيث يعتبر هذا أن العدم هو العنصر الموضوعي الوحيد في الزمان. «لأن الزمان هو الصورة التي تعطي لهذا العدم الماثل في الأشياء مظهر البقاء الزائل، وهو الذي يقضي على ما بين أيدينا من مسرة واغتباط»[1].

وما دام الأمر كذلك، فهل هنالك فرق كبير بين صوت الزغاريد وهي تبشر بولادته، وصوت الناعين له عند وفاته؟ بل هل نقدر أن نميز صوت تلك الحمامة على غصنها أهي تغني أم تبكي؟! يمضي أبو العلاء في محاكاته تلك، لينتهي إلى القول:

غير مجدٍ في ملتي واعتقادي ... نوح باكٍ ولا ترنم شادِ
وشبيه صوت النعيِّ إذا قيـ ... ـس بصوت البشير في كل نادِ

والموت هو الحقيقة الوحيدة التي لا تتطرق لها شكوك أبي العلاء إضافة إلى الزمان. بل أنه لا يفهم من صيرورة التاريخ إلّا حقيقة الموت:

إن تسأل العقل لا يوجدك من خبرٍ ... عن الأوائل إلا أنهم هلكوا[3]

وإذا كان الموت يفضي إلى العدم، والعدم هو الهالة التي تحيط بهذا الوجود؛ فهل هنالك فرق بين يوم وعام في جريانهما، أو بين البقاء وعدم البقاء؟

لقد أسفت وماذا رد لي أسفي ... لما تفكرت في الأيام والقدم
في العدم كنا وحكم الله أوجدنا ... ثم اتفقنا على ثان من العدم
سيان عام ويوم في ذهابهما ... كأن ما دام ثم انبت لم يدم[4]

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي: «شوبنهور» ص 215 - 216.

(2) المعري: ديوان سقط الزند وشروحه للتبريزي والبطليوسي والخوارزمي، القسم الثالث، ص 971، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1947 م.

(3) اللزوميات: جـ 2 (127/9).

(4) اللزوميات: جـ 2 (259/104).

4 ـ نستطيع أن نعزي سيطرة فكرة الموت والنزعة العدمية عند أبي العلاء إلى نفس الأسباب التي كانت عند الجاهليين، وهي اضطراب العقيدة الدينية عند حكيم المعره، وعدم تيقنه من البعث واليوم الآخر، وصرح بذلك قائلاً:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة وحق لسكان البسيطة أن يبكوا
يحطمنا ريب الزمان كأننا زجاج ولكن لا يعادله سبك[1]

5 ـ هل نستطيع أن نتلمس عنصراً إيجابياً واحداً في فلسفة الزمان عند أبي العلاء؟

في الحقيقة، إن الغوص في أعماق التراث العلائي الضخم لا يزيد الأمور إلا تعقيداً، بل سلبية. فهذا الرجل ما يكاد يقيم بناء حتى يهدمه فوق رأسه ومن فيه. وما يكاد يؤصل قضية حتى يحيطها بعشرات النقائض، فيحاصرها ويقتلها في المهد. لكأن الرجل يبدو هادماً وحسب، ولا شيء أكثر من ذلك!

إنها نفس القوة الدهرية الغامضة عند الجاهليين، والتي كانت تقترن بها كافة أنواع الشرور الفيزيقية والميتافيزيقية. هذه القوة استحالت عند فيلسوفنا إلى نزعة عدمية مدمرة، لا يسلم منها كائن من الكائنات ولا شيء من الأشياء في هذا الوجود، بل ولا حتى الوجود نفسه. لكأن صاحبنا يقف نفس موقف «هيدجر» الذي اعتبر العدم هو الأصل، وهو موجود قبل الوجود ذاته!

نقول: بعد أن اعتبر أبو العلاء أن الزمان هو الحقيقة الخالدة التي لا شك فيها ولا ارتياب، وهو وعاء يحتوي على جميع المدركات، وتلك ناحية إيجابية في فلسفته، فإنه عاد واعتبر الزمان باباً من أبواب الباطل، وأن التمسك بحباله لا يجدي فتيلاً. بل إنه شبه الزمان في (كونه وفساده) بالطفل الصغير الذي يعبث بمصائر الناس كما يعبث بالتراب!

مناكب ساعاتي ركبت فابتغي لباثاً وسير الدهر لا يتلبث
نهار وليل عوقبا أنا فيهما كأني بخيطي باطل أتشبث
أظن زماني كونه وفساده وليداً بترب الأرض يلهو ويعبث[2]

(1) اللزوميات: جـ 2 (126/5).

(2) اللزوميات: جـ ا (159/3).

فلم يكتف بأن جعل الزمان باطلاً ـ صورة من صور العدم ـ بل اعتبره في كونه وفساده عبثاً في عبث، وتوج بذلك نزعته العدمية، ونفى كل ناحية إيجابية في الزمان. فهل نبالغ بعد ذلك إذا اعتبرنا أبا العلاء أكبر عدمي على امتداد التاريخ، وأن فلاسفة العدم المعاصرين، مجرد تلامذة صغار (يعبثون) على شاطئه؟!.

الفصل الرابع

مشكلة «الآن» وأبعادها التاريخية

- «الآن طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان»

(ابن سينا: رسالة الحدود، ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص 91)

- «أقسام الزمان هي الماضي والمستقبل، وأطرافه هي الآنات»

(ابن سينا: النجاة، جـ 2، ص 117)

- أنت ابن يومك والماضي حديث كرىً   ولا حلاوة للباقي الذي غبرا
ويعبر الحيّ بالخالي فيعبره   وكم رأى ذات ألوان فما اعتبرا

(اللزوميات، جـ 1، ل 103، ص 293)

- من راعه سبب أو هاله عجبٌ   فلي ثمانين حولاً لا أرى عجباً
الدهر كالدهرِ والأيام واحدة   والناس كالناس والدنيا لمن غلبا

(تعريف القدماء بأبي العلاء)

- سألت رجالاً عن (معدٍّ) ورهطه   وعن (سبأ) ما كان يسبى ويسبأُ
فقالوا هي الأيام لم يخلُ صرفها   مليكاً يفدّى أو تقياً ينبأ
أرى فلكاً ما زال في الخلق دائراً   له خبرٌ عنا يصانُ ويخبأ

(اللزوميات، جـ 1، ل4، ص33)

المبحث الأول: مشكلة «الآن»

مقدمة

تعد مشكلة الآن من أهم المشاكل المتفرعة عن المشكلة الزمانية أو الداخلة ضمن اطارها. وقد اكتسبت منذ «زينون الإيلي» أهمية خاصة، لأنه طرحها بقوة في حججه المشهورة في إبطال الحركة.

فقد اعتبر «زينون» الزمان سلسلة من الآنات مجتمعة مع بعضها، ولكن دون أن يوضح ما هي حقيقة الآن أو ماهيته. وقد لاحظنا طرفاً من ذلك عند المتكلمين المسلمين[1].

ثم جاء أفلاطون «ليقترب بشكل أكبر من تحديد ماهية الآن. فهو عنده عار عن الحركة وعن السكون معاً، وإذا كان كذلك فهو خارج عن الزمان، ولذا فإنه جعل الآن محلاً للصور (المثل)[2].

أما «أرسطو» فقد أوضح أن أجزاء الزمان نميز بينها عن طريق الآن من حيث إنها تدل على ما قبل وما بعد. وهذا الآن هو من الزمان بمثابة الوحدة من

---

(1) راجع ما أوردناه في الفصل الثاني حول هذه المسألة، ص 60.
(2) انظر: د. عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 58.

العدد، إلا أنه يختلف عن الوحدة في أنه يوجد ثم يزول، بينما الوحدة تبقى على حال واحدة، ولا يلحقها الحركة أو التغير. ولما كان الآن بمثابة المقياس، لم يكن جزءاً من الزمان، بل الحد الذي يفصل بين أجزائه ويقاس الزمان به. فهو يشبه النقطة الهندسية، من هذه الناحية، بالقياس إلى الخط، فالنقطة ليست جزءاً من الخط وإن كان الخط عبارة عن مرور النقطة في الذهن من مكان إلى آخر، ولذا كان الآن ليس جزءاً من الزمان، لأن الجزء يقدر الكل، وقد يجب أن يكون الكل مركباً من أجزائه، غير أن الزمان ليس يظن به أنه مركب من الآنات [1].

وفي الفلسفة الإسلامية اكتسبت المشكلة طابعاً خاصاً، فقد احتدم الصراع حولها بين الفلاسفة وبين المتكلمين، وكانت النظرية الأرسطية هي الأكثر تأثيراً ونفوذاً فيما يتعلق بتحديد ماهية الآن وكشف حقيقته.

وقد أنكر المتكلمون موضوعية الزمان، ولم يثبتوا له وجوداً إلا في الوهم. وهم إذا سلموا بوجود الآن، فلكي يقولوا إن الزمان مكون من مجموع الآنات فيلزم عن ذلك وجود الجزء الذي لا يتجزأ [2].

أما الفلاسفة المسلمون فقد وقفوا موقفاً معاكساً لموقف المتكلمين. فأثبتوا الوجود الموضوعي للزمان، وفندوا فكرة الجزء الذي لا يتجزأ التي تجعل من الزمان سلسلة من الآنات مجتمعة مع بعضها، كما أنهم حللوا الآن وطبيعته تحليلاً دقيقاً كما سنرى.

أي أن مشكلة الآن كانت عند أولئك وهؤلاء هي المدخل لفهم ماهية الزمان، ويمكن أن تشبهها، «بالعدسة اللامة» التي تقرب الأشعة بدل أن تفرقها فمشكلة الآن هي تعميق وتركيز شديد للمشكلة الزمانية الأم، ولذا آثرنا أن نجلوها لوحدها، ونخلصها من جملة المشاكل الأخرى المتعلقة بها، حتى لا تضيع معالمها فيها؛ ولكن دون أن نهمل العلاقة الوثيقة بينها وبين تلك المشاكل.

---

(1) Aristotle: Physica, IV, 218 a.

وانظر أيضاً ما أوردناه في الفصل الثاني، ص 71، حول رأي أرسطو في الآن.

(2) انظر: «المواقف» للإيجي، ص 109، طبع بيروت، وراجع ما أوردناه في الفصل الثالث.

كما وأن البعد النفسي أو الذاتي لمشكلة الآن يكسبها أهمية خاصة، من حيث أنه يخفف من حدة الطابع الفيزيقي للنظرية السينوية، وهذا ما سنحاول توضيحه بشكل خاص.

ولو استعرضنا آراء فلاسفتنا الثلاثة في مشكلة الآن، فإننا لا نجد عند ابن زكريا الرازي شيئاً يذكر، وهو أمر مثير للاستغراب حقاً، لأنه لا يوجد فيلسوف مسلم عالج مشكلة الزمان دون أن يتعرض لمشكلة الآن بالنقد والتحليل، فما بالك والرازي جعل الزمان وقدمه مشكلة المشاكل عنده؟!

إلّا أن وجه الغرابة قد يزول إذا ما علمنا أنه لم يصلنا من جملة التراث الفلسفي الضخم الذي خلفه الرازي غير شذرات نقلها عنه خصومه. وهؤلاء أوردوا رأيه في الزمان في عمومياته دون التفاصيل. أي أنهم أولوا اهتمامهم لمذهبه في القدماء الخمسة، وأهملوا الكثير من جزئيات ذلك المذهب. ويبدو أن موضوع الآن هو من جملة ما أهملوه.

أما أبو العلاء المعري فقد ورد ذكر الآن في بعض لزومياته، إما نصاً وإما ضمناً على أنه (الحاضر)، كقوله:

خذا الآن فيما نحن فيه وخليّاً «غداً» فهو لم يقدم و«أمس» فقد مرا

والحاضر فيما يبدو من هذا البيت هو الحقيقة الوحدة المتبقية من الزمان، لأن الماضي قد اندثر والمستقبل لم يعرف بعد. غير أن أبا العلاء، جريا على نزعته العدمية، لا يلبث أن ينقضّ هذا الأمر، ويرى أن هذا الحاضر سيندثر أيضاً.

ثم إننا لا نستطيع أن نجزم بأن (الآن) الذي يذكره أبو العلاء نصاً أو روحاً، هو نفسه الآن الذي يذهب اليه الفلاسفة كابن سينا وغيره. ولكن للآن عند أبي العلاء أبعاداً تاريخية هامة سنذكرها في مبحث منفصل.

أما ابن سينا فقد عالج مشكلة الآن معالجة فلسفية دقيقة ومعمقة. وتعرض لها بالشرح والتعريف في بحوثه حول الزمان في كافة مؤلفاته. بل إنه أفرد لها فصلاً خاصاً في طبيعيات الشفاء. ولذا فإن بحثنا لمشكلة الآن في هذا الفصل سيكون منصباً على ذكر رأي ابن سينا فيها، لأنه الوحيد الذي يقدم ملامح

نظرية خاصة في الآن. كما أن جميع الفلاسفة الذين جاؤوا بعده، قد اقتفوا أثره فيما يخص هذه المشكلة، إن في الشكل أو في المضمون. ولذا فإننا بعرضنا للخطوط الرئيسية لنظرية الشيخ الرئيس في الآن، إنما نعرض وجهة النظر الفلسفية الإسلامية منها بشكل عام، غير أن هذا لا يعفينا من ذكر الآراء المعارضة، أو الأصول التي استقى منها ابن سينا نظريته.

أولاً: حقيقة الآن

١ ـ تعريفه

لا بد لنا لمعرفة حقيقة الآن أن نسلط الضوء على تعريفه. وقد عرف ابن سينا الآن بأنه «طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان»[1]. كما أكد هذا المعنى في مكان آخر قائلاً: «إن أقسام الزمان هي الماضي والمستقبل، وأطرافه هي الآنات»[2]. لأن الزمان يتهيأ أن ينقسم بالتوهم، فإذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات، ونحن نسميها آنات[3]!

ويوضح ابن سينا ذلك بشكل أكبر بقوله إن قطع الزمان بالوهم يسمى «آنا» كما أن قطع الجسم يسمى سطحاً، وقطع السطح يسمى خطاً، وقطع الخط يسمى نقطة[4].

ولما كان الزمان عند ابن سينا كما متصلاً، فلا بد أن يكون منقسماً. وأقسام الزمان كما لاحظنا هي الماضي والمستقبل وأطرافه هي الآنات. لأن الآنات ليست جزءاً من الزمان، كما أنها غير منقسمة، ووجودها في الزمان كوجود الوحدة في العدد، ومن هنا أهمية التحديد السابق للآن عند ابن سينا.

والنتيجة الأولى التي تترتب على عدم انقسام الآن هي دحض مذهب المتكلمين الذين يرون أن الزمان هو مجموع الآنات. فلو كان الأمر كذلك

---

(1) ابن سينا: «رسالة الحدود»، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص 91.
(2) ابن سينا: «النجاة»، ص 117.
(3) ابن سينا: «النجاة»، ص 117 - 118.
(4) ابن سينا: «كتاب الهداية»، ص 158، تحقيق وتقديم: د. محمد عبده.

لأصبح الزمان وهو منقسم متكوناً مما لا ينقسم ـ أي الآن ـ وهذا محال [1].

إلا أن الإشكال الذي يعرض هنا، هو أنه اذا كان الآن يقسم الزمان إلى ماض ومستقبل، فهل هو فاصل له أم واصل؟

يجيب ابن سينا على ذلك بأن الآن واصل لا فاصل. أما الفصل الذي يلاحظ هنا، فهو فصل متوهم. ولذا كان الآن غير موجود «بالفعل» بالقياس إلى الزمان، بل هو موجود بالقوة، أو القوة القريبة من الفعل، والتي تعني أن الزمان يتهيأ أن يعرض فيه الآن دائماً «إما بغرض الفارض، أو بموافاة الحركة حداً مشتركاً غير منقسم، وذلك بالحقيقة ليس أحداث فصل في ذات الزمان نفسه بل في إضافته إلى الحركات، كما يحدث في الفصول الإضافية في المقادير» [2].

ولذا فإن «الآن» كما يرى الشيخ الرئيس؛ «قد يفهم منه الحد المشترك بين الماضي والمستقبل، وقد يفهم منه كل فصل مشترك ولو في أقسام الماضي والمستقبل» [3].

وقد صاغ الفيلسوف الإشراقي «صدر الدين الشيرازي (ت 1050 هـ)، هذا المعنى في «الأسفار» صياغة أخرى بقوله: «إن الآن فاصل للزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر. أما كونه فاصلاً، فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل، وأما كونه واصلاً فلأنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل، ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل» [4].

فالآن إذن هو حد للزمان. هو حد مشترك بين الماضي والمستقبل، أو أنه موجود في الزمان كوجود الوحدة في العدد، والماضي والمستقبل فيه كالمعدودات

---

(1) انظر في هذا الصدد، أبو البركات البغدادي: كتاب «المعتبر في الحكمة» جـ 2، ص 78.
(2) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 12، ص 75.
(3) نفس المصدر، ف 13، ص 81.
(4) صدر الدين الشيرازي: «الأسفار الأربعة»، السفر الأول، جـ 3، ص 178، وقد اعتمد الشيرازي في بحثه للزمان على التراث السينوي بالدرجة الأولى، وخاصة طبيعيات الشفاء.

في العـدد، فينتج عن ذلـك أن الآن هو مقيـاس للزمـان، أو هـو عـدد عـاد للزمان[1].

إن الآن، كما يقول ابن سينا، هو الذي يعد الزمان، فـإنه مـا لم يكن، لم يتعدد الزمان. والمتقدم والمتأخر يعد الزمان بأنه جزؤه، ويحصل جزئيته بوجود الآن، ولأن المتقدم والمتأخر أجزاء الزمان، وكل جزء منه شأنه الانقسام كأجزاء الخط. فالآن أولى بالوحدة، والوحدة أولى بالتعديد. فالآن يعد على الجهة التي تعد النقطة، ولا ينقسم[2].

إلّا أن الفرق بين الآن وبين الوحدة في العدد، هو أن الآن يوجد ثم يحول، بينما الوحدة باقية على حالها. «فكـل آن يفرض فهـو حادث، فله قبـل، ولأنه يبطل فله بعد. فهـو دائماً وصـل بين قبـل وبعد، وهـو بعد مـا قبله وقبل مـا بعده»[3].

وكما أن عدداً من الأعداد يمكن أن يفصل جميع الأعداد إلى مجموعتين: ما دون هذا العدد من جهة، وما فوقه من جهة أخرى، فكذلك الآن، فإنه يقسم جملة الـزمان إلى قسمـين: ما قبله ومـا بعده، وهمـا ما نـطلق عليهـما المـاضي والمستقبل. ولهذا كـان الآن طرفـاً موهـوماً يشتـرك فيه المـاضي والمستقبل من الـزمان. ومـا دام الأمر كـذلك، فـلا وجود للحـاضر قسـماً ثـالثـاً من أقسـام الزمان[4].

وفي الحقيقة إن هذا التعريف الدقيق والشامل للآن عند ابن سينا، نستطيع أن نجد له جذوراً عند «الكندي»، الذي اعتبر أن الآن هو ماهية الزمان، وأن «الآن يصل الزمان الذي مضى والذي هو مستقبل. ولكن الآن الموجـود بينهما لابقاء له، لأنه ينقضي قبل تفكيرنا فيه». كما أن الكنـدي يعتبر أن الآن ليس

---

(1) انظر: ابن سينا: «النجاة»، جـ 2 في الحكمة الطبيعية، ص 117 - 118

(2) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 12 ص 77.

(3) ابن سينا: «كتاب الهداية»، ص 158.

(4) انظر: تيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا، ص 251.

زماناً «ولكن إذا اعتبر في العقل من آن إلى آن، فإننا نضع أن فيما بينهما يوجد زمان»[1].

ويخلص الكندي من ذلك إلى أن «حد الزمان الذي به يسمى متصلاً هو: الآن المتوهم الذي يصل أو يواصل ما بين الماضي منه وبين المستقبل»[2].

وقد ذكرنا في مقدمة هذا الفصل وجهة النظر الأرسطية في الآن. ودونما حاجة لاعادة عرضها، نلاحظ أنها تتفق في معالمها الأساسية مع التعريف الذي يطرحه ابن سينا الآن. بل إن ما كتبه «الكندي» - وهو من أكبر المشائين المسلمين - عن الزمان يمكن اعتباره أحد الطرق التي وصلت ابن سينا بفكر المعلم الأول.

2- العلاقة بين الآن والزمان

إذا كان أرسطو قد اعتبر أن الآن هو مقدار الزمان[3]، فمن الضروري أن ندرس العلاقة الصحيحة بين الآن والزمان، وقبل ذلك، أن نعرف ماهية الآن نفسه، لنتبين دوره في تحديد ماهية الزمان.

من خلال التعريف الذي قدمه ابن سينا للآن، نستطيع أن نكون فكرة عامة عن ماهية الآن. فنحن هنا نحوم حول المشكلة دون النفوذ إلى أعماقها. إلّا أن فيلسوفنا يعالج في بحوث كثيرة من مؤلفاته مشكلة الآن معالجة فلسفية دقيقة، ويقدم لنا تصوره الخاص عن الآن: ماهيته وعلاقته بالزمان نفسه. وهذا ما سنحاول عرضه هنا مستعينين بما كتبه الشيخ، وما كتبه الفلاسفة الآخرون عن هذه المشكلة.

لاحظنا في التحديد السينوي للآن أنه طرف للزمان، وأن وجوده متوهم، أو أنه موجود بالقوة وليس بالفعل. كما أنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل. فيكون عدداً عاداً للزمان «وكونه فيه ككون الوحدة في العدد»، سوى أن الآن لاقرار له، بينما الوحدة باقية على حال واحدة.

---

(1) الكندي: «رسالة في الجواهر الخمسة»، ص 32.
(2) نفس المصدر، ص 33 - 34.
(3) أرسطو طاليس: الطبيعة، جـ 1، ص 420، ترجمة: اسحق بن حنين.

ولما كان الآن موجوداً بالقوة فإنه لا يؤدي إلى إحداث فصل في ذات الزمان نفسه، بل إنه حد مشترك يفصل الماضي والمستقبل من غير انقطاع، بحيث تتعاقب الآنات دون اقتران بعضها بالبعض وتماسكها، نظراً لأن الآن يعدم في نفس اللحظة التي يوجد فيها، وهذا هو ما يجعلنا نميز بين معاني التقدم والتأخر[1].

ولذا فإن ابن سينا يقول: «إن الآن إذا استمر في متقدم الحركة ومتأخرها أحدث الزمان. فنسبة هذا الشيء إلى المتقدم والمتأخر هو كونه آناً. وهو في نفسه شيء يفعل ويعد الزمان بما يحدث إذا أخذنا من حدود فيها، فيحدث تقدمات وتأخرات معدودة كالنقطة تعد الخط بأن تكون كل نقطة مشتركة بين خطين بإضافتين»[2].

ولذا كان الآن في الزمان بمنزلة النقطة في الخط. فكما تعد النقطة مبدأ ونهاية لجزئي الخط، فالآن أيضاً يعد مبدأ ونهاية لجزئي الزمان، الماضي والمستقبل. غير أن الفرق بينه وبين النقطة في الخط، أن النقطة تكون في خط متناه وهي نهايته في الوجود، بينما الزمان يوجد فيه الآن من غير أن ينتهي ولا يفنى. ولذا فإننا يمكن أن نشبهه بالنقطة التي تفرض على الدائرة دون الخط المستقيم[3]. وتلك نقطة هامة جداً في تحديد موقف ابن سينا من مشكلة الأزلية والأبدية.

فالعلاقة إذن بين الآن والزمان جد وثيقة، بل أن الآن ـ كما يقول الشيخ ـ يعلم من جهة العلم بالزمان، لأن الزمان لما كان متصلاً، فله لا محالة فصل متوهم وهو الذي يسمى الآن. وهذا الآن ليس بموجود البتة بالفعل بالقياس إلى نفس الزمان، وإلا لقطع اتصال الزمان، بل إنما وجوده على أن يتوهمه الوهم فاصلاً في مستقيم الامتداد[4].

كذلك فإن الآن يفعل بسيلانه الزمان. ولا يكون هذا هو الآن الذي يفرض

(1) د. محمد عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 250 - 251.
(2) ابن سينا: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ف 12، ص 71.
(3) انظر: أبو البركات البغدادي: «المعتبر في الحكمة»، جـ 2، ص 79.
(4) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 12، ص 74.

بين زمانين يصل بينهما، كما أن النقطة فاعلة بحركتها مسافة هي غير نقطة المسافة المتوهمة فيه. فكما أن المنتقل ذاته واحدة، وبسيلانه فعل ما هو حده ونهايته، وفعل المسافة أيضاً، كذلك في الزمان شيء هو الآن، فيكون هو ذاتاً غير منقسمة، وهو باق من حيث ذلك لا من حيث وجوده كآن، لأنه لا يقر على حال، كما أسلفنا، ولأنه إنما يكون آناً إذا أخذ محدداً للزمان[1] .

وتفسير الزمان عند ابن سينا بأنه آنات متوالية، يعارض تفسير المتكلمين الذين يرون أنه سلسلة من الآنات المتتالية ـ المجتمعة مع بعضها ـ على ما يذكر «الإيجي»[2] .

فالمتكلمون يرون أن الزمان مركب من لحظات أو آنات منفصلة تجتمع مع بعضها على سبيل التتالي. ولما كان الزمان يكمن في الآن أو في مجموع الآنات، فيسهل عليهم حينذاك أن ينفوا وجود الزمان من خلال تشكيكهم بوجود الآن كما لاحظنا.

بينما الفلاسفة، كابن سينا، يرون أن الزمان كم متصل، وكونه متصلاً يعني أنه لا يقبل الانفصال، ولكنه يقبل القسمة، وبالتالي وجود حد مشترك يربط بين أقسامه، وهذا الحد المشترك هو الآن كما أسفلنا. ومن هنا تبرز أهمية الآن في النظرية الزمانية عند الشيخ الرئيس، وفي تفنيد الموقف الكلامي من الزمان، بل إن هذا يفسر أيضاً معنى تعريفه للآن بأنه طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل.

ثانياً: البعد الذاتي لنظرية ابن سينا في الزمان وعلاقة ذلك بالآن

لاحظنا أثناء عرضنا للنظرية السينوية في الزمان، أنها تتجه اتجاهاً مادياً موضوعياً واضحاً. هذا الاتجاه نلمسه من خلال تعريفه للزمان بأنه «مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر «حيث يؤدي هذا التعريف إلى اعتبار الزمان شيئاً موضوعه الحركة، ولا بد للحركة من متحرك، فيكون المتحرك مادة

---

(1) انظر ابن سينا: نفس المصدر، ص 76 - 77.

(2) انظر: «المواقف» للإيجي، ص 109.

الزمان، وحسب تعبير ابن سينا أن «الحركة علة حصول الزمان، والمحرك علة الحركة، فالمحرك علة علة الزمان، فالمحرك علة الزمان، ولا كل محرك، بل محرك المستديرة»[1].

كذلك نلمس هذا الاتجاه المادي من تحليل فيلسوفنا للظاهرات الزمانية، كظاهرة الاتصال والانفصال الزماني، وظاهرة الحركة، والآن. ذلك التحليل الذي أسرف في النواحي المادية دون الاهتمام بالابعاد النفسية والذاتية للزمان.

وربما كان منشأ ذلك هو التأثر بأرسطو والمشائين عموماً، خاصة وأن نظرية أرسطو تنحو في تحليل الزمان وتعريفه، نحواً مادياً موضوعياً.

غير أن الشيخ الرئيس حاول التخفيف من حدة الطابع المادي في نظريته وذلك من خلال التحرر من شرط الحركة في الزمان، وهو شرط أرسطي. الأمر الذي لاحظناه أثناء معالجة الشيخ لوجود الأشياء في الزمان، وهل أنه من الضروري والواجب أن تكون متحركة حتى تكون زمانية. فتوصل إلى نتيجة مفادها أن الأشياء يمكن أن تكون ثابتة ومع ذلك فهي متزمنة، لأنها تكون في الدهر والسرمد وهذه زمانية الثوابت لا زمانية المتحركات[2].

كما أنه حاول التخفيف من حدة ذلك الطابع المادي في نظريته من خلال أمرين آخرين هما: الأول ـ تحليل ظاهرة الحركة وتبيان أن الحركة المسببة للزمان هي الحركة المستديرة دون القسرية والطبيعية. والحركة المستديرة نفسانية إرادية، كما يرى ابن سينا، فتكون النفس علة وجود الزمان[3].

كذلك ربطه للحركة بالشعور، وكيف أنه من لم يشعر بحركة لم يشعر بزمان. وقد ضرب مثالاً لذلك «أهل الكهف» الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم، والذين ناموا في كهفهم ما يزيد على ثلاث مئة عام وأفاقوا وهم يحسبون أنهم ناموا يوماً أو بعض يوم[4]. وهذا يبرز الأصول القرآنية لنظرية الشيخ

---

(1) انظر ابن سينا: «الطبيعيات من عيون الحكمة» ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»، ص 17، مصر، 1908 م.

(2) انظر: الفصل الثالث.

(3) ابن سينا: «الطبيعيات من عيون الحكمة»، ضمن «تسع رسائل» ص 17.

(4) ـ الآية الكريمة: ﴿إذ أوى الفتية إلى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيىء لنا من أمرنا =

الرئيس.

أما الأمر الثاني ـ الذي اتجه بنظرية ابن سينا في الزمان اتجاهاً نفسياً فهو في تفسيره للآن وربطه بالنفس. وهذا ما سيتضح من خلال جعله «الآن» عدد الزمان، أو مقياس الزمان.

وإذا كنا قد ركزنا في الفصل السابق على التصور الطبيعي السينوي للزمان ـ خاصة في أبعاده المادية والموضوعية ـ ولم نعط للجانب السيكلوجي حقه من البحث والتحليل، فذلك لأننا قد أفردنا فصلاً خاصاً لمشكلة الآن والتي يتجلى فيها التصور الذاتي للزمان عند ابن سينا بوضوح.

وسوف نشرح هذا الجانب الذاتي من النظرية السينوية من خلال الأمرين السابقين.

1 التفسير الذاتي للحركة

بغض النظر عن أن ابن سينا حاول التحرر من شرط الحركة وضروريته لتفسير الزمان، خاصة من خلال مفاهيم الدهر والسرمد التي تحمل طابع الثبات، فإن التصور الحقيقي والأصيل للزمان عنده، يرتبط بالحركة بشكل عام. ولا بد لنا حين نروم الشعور بالزمان من الإحساس بالحركة.

وقد لاحظنا هذا المعنى عند الشيخ حينما عرض الدليل السيكولوجي للذين يطابقون بين الحركة والزمان. وقد أشرنا إلى أنه لم يضع تحفظاً معيناً على هذا الدليل وهو ينتقد رأيهم في التسوية بين الحركة والزمان، وإنما تحفظ وحسب على دليلهم الطبيعي، مظهراً الفروق العميقة فيما بين الاثنين[1].

ولو رجعنا إلى الأسباب الكامنة وراء هذا الموقف عند فيلسوفنا، فإننا يمكن أن نعزوها إلى أنه يحاول أن يتجه بنظريته في الزمان اتجاهاً ذاتياً بعد أن أحس بايغاله البعيد في الاتجاه المادي. ولذا نراه، خلافاً لكل ما صنعه مع آراء السابقين

= رشداً ✱ فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً ✱ وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم قال قائل منهم كم لبثتم؟ قالوا: لبثنا يوماً أو بعض يوم، قالوا: ربكم أعلم بما لبثتم﴾.
(الكهف: 19, 11, 10).

(1) انظر الفصل الثالث، ص 143.

في أمر الزمان، لم يفند ذلك الرأي الذي نسبه اليهم، وإنما عرضه دون تحفظ. فذكر في «الشفاء» أنهم: قالوا إنما نحن نظن أنه كان زماناً إذا أحسسنا بحركة، حتى إن المريض والمغتم يستطيلان زماناً يقصره المتمادي في البطر لرسوخ الحركات بالمقاسات في ذكر هذين وانمحائها في ذكر المتلهي عنها بالبطر والغبطة، ومن لا يشعر بالزمان كأصحاب الكهف، فإنهم لما لم يشعروا بالحركات التي بين آن ابتداء إلقائهم أنفسهم للاستراحة بالنوم، وآن انتباههم لم يعلموا أنهم زادوا على يوم واحد. وقد حكى (المعلم الأول) أيضاً أن قوماً من المتألهين عرض لهم شبيه بذلك، ويدل التاريخ على أنهم كانوا قبل أصحاب الكهف»[1].

هذا الرأي الذي يعرضه ابن سينا ضمن القسم النقدي من نظريته الزمانية دونما أي تحفظ يذكر وأشرنا إليه في الفصل السابق، نراه يتبناه تبنياً كاملاً في «النجاة» فيقول: «لا يتصور الزمان إلا مع الحركة. ومتى لم يحس بحركة لم يحس الزمان، مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف»[2].

ولذا فإننا نميل إلى أن نحسب هذا الرأي هو لابن سينا، وأنه هو موقفه الذي يخلص اليه من دراسته لآراء السابقين، ومن تحليله الخاص لفكرة الزمان وإن أدى هذا الأمر إلى نوع من التصادم بين الجانب الذاتي والجانب الموضوعي في نظريته للوهلة الأولى. ولكننا نؤجل الخوض في هذا الأمر إلى ما بعد عرضنا للجانب الذاتي من نظريته والذي يتعلق بمشكلة الآن.

ولكن ما هي الحركة؟ هل هي الحركة المكانية التي تعني النقلة من مكان إلى آخر؟ أم أن لها معنى غير ذلك؟ لا بد من إيضاح هذه النقطة قبل الانتقال إلى المرحلة التالية وهي شرح البعد النفسي للحركة والآن.

إن الحركة هنا ليست هي النقلة من مكان إلى آخر، بل هي فكرة تصورية تخلعها النفس على الأشياء. لأن الحركة عند ابن سينا ترتبط ارتباطاً وثيقاً «بالتقدم» و«التأخر»، حيث إن «المتقدم والمتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هي

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 10، ص 70.

(2) ابن سينا: «النجاة، جـ 2، في الحكمة الطبيعية»، ص 115.

للحركة، وليس من جهة ما هما للمسافة، ويكونان معدودين بالحركة، فإذن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر»[1].

ونحن نعرف أن المتقدم والمتأخر، أو الماضي والمستقبل، هما مما يرتبط بالنفس والشعور. فيكون تفسير الحركة فيما ذكرناه من النصوص السابقة في «الشفاء» و «النجاة» ليس مما يرتبط بالمكان، وإنما هي مما يرتبط بالشعور ولذا فإنه أورد هنا مثال المريض والمكتئب اللذين يستطيلان الشعور بالزمان الذي يستقصره السعيد والمبتهج، بسبب بطء الحركات ورسوخها عند الأول وسرعتها أو انمحائها عند الثاني.

وهذا المثال في حد ذاته يحمل تأكيداً لما سبق وذكرناه من أن الحركة التي تعد الزمان أو يرتبط بها الزمان ليست هي الحركة المكانية، بل هي الحركة النفسية التي تؤدي إلى الشعور بالزمان. ولذا فإنه فسر طول الزمن عند المغتم وقصره عند المبتهج بانمحاء الحركة أو سرعتها عند هذا وبطئها أو رسوخها عند ذاك.

وتلك ناحية هامة جداً في الجانب الذاتي من النظرية السينوية في الزمان، وهي التمييز الواضح بين مفهومي الزمان والمكان وعدم الخلط فيما بينهما كما فعل بعض الفلاسفة المحدثين[2].

أما الحركة التي تكون علة لوجود الزمان والتي تحمل طابعاً نفسياً فهي الحركة المستديرة. وليست كل حركة مستديرة بل المستديرة غير القسرية.

وقد أوضح ابن سينا حقيقة هذه العلاقة في «الطبيعيات من عيون الحكمة» على الوجه الدقيق التالي قائلاً إن: «الحركة علة حصول الزمان، والمحرك علة الحركة، فالمحرك علة علة الزمان، فالمحرك علة الزمان، ولا كل محرك بل محرك

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 11، ص 73

(2) «كانط» على سبيل المثال، والذي جعل خصائص الزمان والمكان واحدة من حيث الماهية والصلة بالوجود، باستثناء فارق وحيد بينهما، وهو أن الزمان يقوم على التوالي بينما المكان يقوم على التتالي بمعنى الوجود جنباً إلى جنب، وقد اعتبر «برجسون» محاولة التسوية بين خصائص الزمان والمكان نوعاً من الخلط. انظر: د. عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 115، ود. زكريا إبراهيم: «برجسون»، ص 61، دار المعارف بمصر.

المستديرة. ولا كل محرك حركة مستديرة بل التي ليست بالقسر، فقد صح أن الزمان قبل القسر»[1].

ولما كان الزمان حركة تنتج عن محرك غير قسري، فهي ناتجة إما من محرك طبيعي أو نفساني أو إرادي. «وكل محرك طبيعي فهو بالطبع يطلب شيئاً أو يهرب عن شيء، فحركته بين طرفين: متروك لا يقصد، ومقصود يطلب. وليس شيء من الحركات المستديرة بهذه الصفة، فإن كل نقطة فيها مطلوبة ومهروب منها. فلا شيء من الحركات المستديرة بطبيعي. فإذن الحركة الموجبة للزمان نفسانية إرادية، فالنفس علة وجود الزمان»[2].

ونعتقد أن هذا النص السينوي من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى تعليق. وهو يدل دلالة أكيدة على أهمية النفس في بلورة الشعور بالمفهوم الزماني، بل هي علة وجود الزمان، فلولا النفس لما استطعنا تصور مفهوم الزمن.

أما لماذا اختار ابن سينا الحركة المستديرة من دون سائر الحركات، فلأنها لا متناهية بعكس الحركة على خط مستقيم والتي تكون متناهية. ولما كانت المستديرة لا متناهية فهي متصلة، والاتصال سمة من سمات النفس التي لا يحدث فيها انقطاع بل هي خالدة، هذا فضلاً عن أهمية الحركة المستديرة في مشكلة الأزلية والأبدية كما سنرى.

2 التفسير السيكولوجي للآن

لاحظنا أن الآن عند ابن سينا يعد الزمان، وهذا أمر هام جداً في تأكيد دور النفس في معرفة الزمان. لأن عملية العد هذه لا تقوم إلا في النفس العادة، ومن هنا لا يقوم الزمان إلا في النفس. ولذلك وصف ابن سينا «الآن» بأنه طرف موهوم، أي أنه تصور ذهني مجرد ليس له وجود إلا بالقوة كما أسلفنا.

إن هذا الموقف يشكل صلب الجانب الذاتي من النظرية السينوية في الزمان. ونحن لا نتأوله مجرد تأويل، وإنما نص عليه الشيخ صراحة في «الشفاء»، وأشار إلى أن عملية العد في حد ذاتها ترتبط بالنفس: وهو ينطلق في البرهنة على ذلك من

---

(1) انظر ابن سينا: «الطبيعيات من عيون الحكمة»، ص 17.
(2) نفس المصدر، ص 17.

خلال العلاقة الموجودة بين الزمان والحركة.

فالحركة تعد الزمان بأن توجد المتقدم والمتأخر، والزمان يعد الحركة بأنه عدد لها نفسها. والمثال الذي يضربه ابن سينا هنا، هو: أن وجود الناس هو الذي يحدد وجود عددهم الذي تفترض أنه عشرة «فلوجودهم وجدت عشريتهم، والعشرية جعلت الناس لا موجودين وأشياء بل معدودين أي ذوي عدد. والنفس إذا عدت الناس كان المعدود ليس هو طبيعة الإنسان مثلاً، بل العشرية التي حصلها اقتران طبيعة الإنسان. فالنفس الإنسانية تعد العشرية، وكذلك الحركة تعد الزمان على المعنى المذكور»[1].

إن ابن سينا هنا لا يرسخ التفسير النفسي للزمان وحسب، بل أنه يرسخ البعد النفسي أو الذاتي للحركة أيضاً، على اعتبار أن الزمان عنده لا يتصور إلا مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة فلم يحس بزمان. وبالتالي فهو يسبق كثيراً الاتجاه الذي يفسر الزمان تفسيراً نفسياً في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ويقف على رأسه «برجسون».

ولو قارنا بين نظرية ابن سينا وبين نظرية فيلسوف كأبي البركات البغدادي الذي اهتم اهتماماً خاصاً بمشكلة الزمان، فإننا نجد بينهما تبايناً ملحوظاً، حيث اختلف البغدادي مع ابن سينا في تعريف الأخير للزمان بأنه مقدار الحركة. وبدلاً من الربط بين الزمان والحركة، فإنه يربط ـ كما فعل هيدجر ـ بين الزمان والوجود.

واختلف البغدادي مع ابن سينا في قوله بأن من لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان، ورأى أن الحركة ليست هي علة الزمان بل العكس هو الصحيح، فإن من لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة!

لأن الذي يشعر بالحركة بقبل وبعد في مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها، بل في الأذهان. وذلك القبل والبعد في «قبل» و«بعد» هو الزمان. أما الذين استشهد ابن سينا بهم وهم أهل الكهف، فإنهم لم يشعروا بالزمان كما لم يشعروا بغيره، لأنهم عدموا الشعور مطلقاً. فإن النائم لا يشعر بشيء، لا بحركة ولا

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الطبيعيات (السماع الطبيعي)»، ف 12، ص 77.

بزمان، لأن عدم الشعور بهذا علة عدم الشعور بهذا، ولو كانوا في كهفهم وظلمتهم على حال يقظة لما مضت عليهم ساعة لا يشعرون بها[1].

ولكن بالرغم من هذا الاختلاف فيما بين الفيلسوفين، فإننا نجد بعض نقاط الالتقاء، وخاصة في تفسيرهم للزمان تفسيراً نفسياً.

وإذا كنا نجد عند ابن سينا تردداً ملحوظاً بين الذاتية والموضوعية، فإن «أبا البركات» يخطو بالموقف ـ في الآن والزمان ـ خطوات واسعة نحو ذاتية لا تقبل التأويل.

فيرى «أبو البركات» أن الشعور بالزمان عند الإنسان الواعي ظاهرة نفسية أو حدسية تدركها النفس «بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتلحظه بذهنها»[2].

ويرى أن هذا الشعور يكون موجوداً عند الإنسان حتى عندما يكون ساكناً وادعاً لا يدرك شيئاً بالحواس ولا يشعر بحركة متحرك. فهو في هذه الحالة يشعر بمضي الزمان ويقدر له ما يليق به من الحركات ويحدس الأوقات بتقديره للزمان. «فإن الواحد منا إذا كان وادعاً ساكناً، لا يدرك شيئاً ببصره، ولا يشعر بحركة متحرك يشعر بما مضى عليه من الزمان في حالته تلك، ويقدر له ما يليق به من الحركات. فيقول في هذا الزمان كان يمكنني أن أسير مسافة ما، ويحدس الأوقات بتقديره له، فيقول قد صار وقت كذا أو قرب، فيشعر بالزمان مع عدم شعوره بالحركة»[3].

وقد نستطيع أن نجد كثيراً من أوجه الشبه بين مذهب البغدادي ومذهب برجسون من الزمان. فقد أرجع هذا الشعور بالزمان إلى حالات سيكولوجية. وميز تمييزاً دقيقاً بين الزمان النفسي وهو الزمان الأصيل، والزمان الفيزيائي عند العلماء، وعزا كثيراً من الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة إلى خلطهم بين المكان والزمان، وقياسهم للمتحرك بالساكن[4].

---

(1) انظر أبو البركات البغدادي: كتاب «المعتبر في الحكمة»، جـ 2، ص 73.
(2) انظر د. محمد عبد الهادي أبو ريده: تذييل لمادة زمان في دائرة المعارف الإسلامية، (10 - 398).
(3) البغدادي: نفس المصدر، ص 73.
(4) انظر د. زكريا إبراهيم: «برجسون»، ص 61، دار المعارف.

وإذا كنا قد ذكرنا نظرية أبي البركات البغدادي هنا فلكي نشير إلى أن ابن سينا وإن كان قد اهتم بالبعد السيكولوجي للزمان، فإنه لم يعطه الحجم ولا الاهتمام الذي أعطاه اياه البغدادي الذي جاء بعده بحوالي قرن من الزمان. وان ابن سينا، وهو يحلل ظاهرة الزمان، بقي أسيراً لنزعته الطبيعية ومنهجة التجريبي الذي أورثه إياه طبه واهتماماته العلمية الأخرى.

ثالثاً: البعد الميتافيزيقي للآن

من خلال عرضنا لنظرية الآن عند ابن سينا نستطيع أن نخرج بدلالات ميتافيزيقية عميقة، وبالأخص رأيه في مشكلة الأزلية والأبدية. وبالرغم من أننا سنفرد لهذه المشكلة الفصل القادم من بحثنا، إلا أننا سنعرض هنا ما يتعلق منها بمشكلة الآن، على أن نؤجل الخوض في الأزلية والأبدية في فصل خاص.

لاحظنا أن الحركة التي هي علة الزمان عند ابن سينا هي الحركة المستديرة. ذلك لأنها تتسم بالاتصال ولا تنقطع، بعكس الحركة المستقيمة التي تتحدد ببداية ونهاية. وفي ذلك يقول: «إن العلل المحركة لسائر المحركات من المنفعلات ليست المستقيمات، فإنها تنتهي إلى حدود ولا يتصل انعطافها عليها ولا على زاوية»[1].

وفي الحركة المستقيمة قد يحصل انقطاع للآنات، بسبب حدوث السكونات «فيكون بين الآن الذي هو أول آن يوصف فيه بأنه غير موصل فيه، بل ولا تأثير له فيه، والآن الذي يوصف فيه بأنه موصل ومؤثر، زمان يسكن فيه غير مؤثر فإذن الزمان، الزمان الدائم ما شاء الله للمستديرة»[2].

أي أن فيلسوفنا يصر على امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير أن يقع بينها سكونات، ليبين أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية «فالآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة، غير الآن الذي صار منه موصلاً دفعة. وبينهما زمان كان موصلاً، وهو زمان السكون لا محالة»[3].

---

(1) انظر ابن سينا: «كتاب الهداية»، ص 161.

(2) نفس المصدر، ص 161 - 162.

(3) انظر ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات» ـ القسم الثالث، ص 583 - 593.
أيضاً: شرح نصير الدين الطوسي للإشارات، ص 583.

فإذا أخذنا في اعتبارنا أنّ ابن سينا يشبه الآن بالنقطة على دائرة، لا النقطة على خط مستقيم، وكيف أن الأولى تتصل أطرافها ولا يوجد لها المبدأ والنهاية، والثانية لا يمكن أن توجد إلا متناهية ومحاطاً بها؛ استطعنا أن نقول: إن جذور أقواله في مشكلة الأزلية والأبدية تكمن في تفسيره للآن[1].

ذلك لأن اتصال الحركة وعدم انقطاعها يؤدي إلى اتصال الزمان وعدم انقطاعه. وبما أن الحركة الدورية عند ابن سينا ليست لها بداية زمانية، بل هي مبدعه، فليست هنالك بداية للزمان. وتكون الآنات حينئذ متصلة لا يعرف لها بداية معينة، وهو ما يؤدي بالنتيجة إلى أن الزمان قديم غير حادث. كما أن اتصال الآنات لكون الحركة الدورية غير منقطعة، يؤدي بنا إلى القول بلا تناهي الزمان. ومن هنا تظهر الأهمية الكبيرة الآن في مشكلة الأزلية والأبدية.

رابعاً: خلاصة نقدية

على ضوء ما تقدم نستطيع أن نحدد النقاط التالية:

1 ـ يعرف ابن سينا الآن بأنه طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان، فهو إذن حد مشترك يصل بينهما، ولكنه من جهة أخرى يفصل بينهما وإلا لما كان هنالك قبل أو بعد «فهو دائماً وصل بين قبل وبعد، وهو بعد ما قبله، وقبل ما بعده».

2 ـ لما كان الآن طرفاً موهوماً، فهو موجود بالقوة وليس بالفعل بمعنى أن الزمان يتهيأ أن يعرض فيه الآن باستمرار.

3 ـ الآن هو الذي يعد الزمان، فهو إذن مقياس له، ووجوده في الزمان كوجود الوحدة في العدد. وكما أن عدداً من الأعداد يمكن أن يفصل جميع الأعداد إلى مجموعتين: ما دون هذا العدد من جهة، وما فوقه من جهة أخرى؛ فكذلك الآن، فإنه يقسم جملة الزمان إلى قسمين ما قبله وما بعده، وهما ما نطلق عليهما الماضي والمستقبل.

(1) د. عاطف العراقي: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص 249.

4 ـ الفرق بين الآن وبين الوحدة في العدد، أن الآن لاقرار له، بينما الوحدة باقية على حالها.

5 ـ لما كان الآن مقياساً للزمان، فإنه ليس جزءاً منه. وبالتالي يسقط قول المتكلمين إن الزمان هو مجموع آنات.

6 ـ الزمان منقسم والآن غير منقسم. ولو كان الزمان مجموع آنات، كما يزعم المتكلمون، لاجتمع ما ينقسم مما لا ينقسم وهو محال.

7 ـ اتجه ابن سينا في قسم من نظريته الزمانية اتجاهاً طبيعياً واضحاً، حين اعتبر أن الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، وكذلك من خلال تحليله للحركة والمتحرك والمسافة والرابطة الموجودة بينهما. فالزمان موجود في المادة بتوسط الحركة، فإذا لم تكن هنالك حركة أو تغير لم يكن زمان. وما دام وجود الزمان متعلقاً بالمادة فالزمان مادي.

لكن الشيخ حاول التخفيف من ذلك الاتجاه المادي والطبيعي في تحليله للآن. حيث ركز على البعد النفسي للآن. وكذلك الحركة. فالحركة ليست كالحركة في الجانب الطبيعي من نظريته، لأنها هنا نفسية وليست مادية موضوعها المتحرك. فلما كانت «الحركة علة حصول الزمان، والمحرك علة الحركة، فالمحرك علة علة الزمان، ولاكل محرك بل محرك المستديرة، ولاكل محرك مستديرة بل التي ليست بالقصر».

وكل حركة غير قسرية فهي ناتجة إما عن محرك طبيعي أو نفساني أو إرادي «والحركة الموجبة للزمان نفسانية إرادية، فالنفس علة وجود الزمان».

فيثبت فيلسوفنا هنا دور الحركة كبعد نفسي ذاتي وليس كبعد مادي موضوعي. ولذلك فابن سينا، حينما ربط بين مبدأ الحركة ومبدأ الزمان بقوله: «لا يتصور الزمان إلا مع الحركة ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان مثل ما قيل في قصة أصحاب الكهف» فإنه كان يعني الحركة النفسية، وإلا لما قرنها بمثال «أهل الكهف، » ، حيث تكون الحركة هنا شعورية.

أما الجانب النفسي للآن فيمكن تلمسه من خلال تعريف الآن بأنه حد أو عدد عاد للزمان، فإن عملية العد لا تقوم إلا في النفس العادة، ومن هنا يكون

الزمان نفسياً. مثال ذلك أن وجود الناس هو الذي يحدد وجود عددهم الذي نفترض أنه عشرة. «فلوجودهم وجدت عشريتهم، والعشرية جعلت الناس لا موجودين وأشياء بل معدودين، أي ذوي عدد. والنفس إذا عدت الناس كان المعدود ليس هو طبيعة الإنسان مثلاً بل العشرية التي حصلها اقتران طبيعة الإنسان، فالنفس الإنسانية تعد العشرية». وهذه إشارة لا تقبل التأويل، من الشيخ، إلى البعد النفسي لعملية العد، ومن ثم إلى البعد النفسي للآن والزمان معاً.

يمكننا أيضاً استنتاج البعد النفسي للآن من خلال مثال «أهل الكهف» الذي ضربه فيلسوفنا للتدليل على ارتباط مفهومي الحركة والزمان. فالسبب الذي أدى بالفتية الذين ناموا في ذلك الكهف المذكور، وجعلهم لا يشعرون بالزمان الطويل الذي قضوه والذي لم يزد في تصورهم عن يوم أو بعض يوم كما يرى ابن سينا، هو أنهم لم يشعروا بالحركات الموجودة بين آن ابتداء نومهم وآن صحوتهم. وكذلك فإنهم قاموا بعملية اختزال للآن الفاصل بين آن نومهم وآن صحوتهم.

8 ـ تأثر ابن سينا في نظريته حول الآن بأرسطو والكندي. وقد عارضه المتكلمون عموماً، وعارضه فيها من الفلاسفة أبو البركات البغدادي. وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

9 ـ لنظرية ابن سينا في الآن أهمية قصوى في مشكلة الأزلية والأبدية التي سنفرد لها الفصل القادم. فبما أنه يعتبر الحركة التي هي علة الزمان هي الحركة الدورية المتصلة: فإنه يشبه الآن بالنقطة على دائرة لا النقطة على خط مستقيم، لأن الأولى تتصل أطرافها ولا يوجد لها مبدأ أو نهاية، أما الثانية فلا يمكن أن توجد إلا متناهية ومحاطاً بها، وبالتالي فإن الزمان أزلي أبدي.

10 ـ على الرغم من أهمية الجانب الذاتي في التصور السينوي للزمان، فإنه يبدو ضئيلاً أمام ضخامة الجانب المادي ودلالاته الكثيرة عنده. وقد يتضح ذلك أكثر حينما نناقش مشكلة القدم والحدوث.

ولكننا وقد استعرضنا نظرية ابن سينا في الآن التي يتجلى فيها تصوره السيكولوجي أو الذاتي لمشكلة الزمان، فإننا نرى أن موقف ابن سينا أميل إلى

الماديين الذين يعرفون الزمان بأنه كم موضوعه الحركة من خلال علاقتها بالمتحرك، وهو لا ينفصل عن المادة لأنه أحد تجلياتها. ولكننا نرجح أيضاً أن البعد الذاتي في نظريته الزمانية هو ابداعه الشخصي، أما الجانب الطبيعي والمادي فهو مجرد عرض للفلسفة المشائية وفكر المعلم الأول.

11 ـ كيف نعلل وجود التصور المادي عند ابن سينا جنباً إلى جنب مع التصور المثالي في نظريته الزمانية؟ وهل يحمل هذا في ثناياه تناقضاً معيناً؟

نجيب بأن السياق العام للفلسفة السينوية يحتمل مثل هذا الجمع بين المادية والمثالية. فقد حاول فيلسوفنا التوفيق بين متناقضات كثيرة، كمحاولته التوفيق بين الفلسفة والدين، وبين الأرسطية والأفلاطونية، وبين العقلانية والتصوف، وبين مجرى تفكيره العام وحياته الخاصة التي كانت ذات طابع مميز يتناقض ربما وفلسفته الخلقية، ولذا لا نستغرب إذا رأينا اجتماع المادية والمثالية في تصوره حول الزمان.

المبحث الثاني: (من «الآن» إلى التاريخ)

1 ـ أبعاد الزمن الثلاثة:

إن الحاضر مفعم بالماضي، مثقل بالمستقبل. هكذا قال «لايبنتز»(1) ليدلل على أهمية الحاضر في بلورة شعورنا بالزمان، على اعتبار أنه تيار يصلنا بالماضي من جهة، ويحمل إمكانيات هائلة للمستقبل من جهة أخرى.

وقد أشرنا ونحن نستعرض رأي ابن سينا في «الآن» إلى مثل هذا المعنى فكان الآن عنده هو الحد المشترك بين الماضي والمستقبل، أو أنه كل فصل مشترك في أقسام الزمان أو أبعاده وهما الماضي والمستقبل. فهو إذن فاصل للزمان باعتبار، وواصل له باعتبار آخر كما قال «صدر الدين الشيرازي».

وإذا كان ابن سينا قد خفف من أهمية «الآن» كفاصل، وقال إن الفصل الملاحظ هنا هو «فصل متوهم»، لأن «الآن» غير موجود بالفعل بالقياس إلى الزمان

---

(1) انظر «أرنست كاسيرر»: «مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية»، ص 105. ترجمة د. إحسان عباس، د. محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، 1961 م.

بل هو موجود بالقوة، فإنه قد أكد هذا المعنى بتناوله للآن كمفهوم فلسفي ورياضي مجرد، وأن وجوده في الزمان كوجود الوحدة في العدد. فيكون «الآن» مقياساً للزمان أو عدداً عاداً له.

ولكن إذا كان حاضر الإنسان لا يمكن فصله عن ماضيه ولا عن مستقبله كما أشار «لايبنتز»، فإن ما يهمنا من تصور ابن سينا «للآن» إذن، هو موقعه في الزمان كحد مشترك يصل بين الماضي والمستقبل. فعملية الفصل هذه قد تقوم في البحث العقلي المجرد، أما على صعيد الواقع فهي عملية مستحيلة.

غير أننا نبادر ونتساءل: هل أن «الآن» الذي أفاض ابن سينا في بحثه، هو الحاضر نفسه أم أنه شيء غير ذلك؟ بل هل يؤمن فيلسوفنا بوجود الحاضر أصلاً؟

لقد أشار الشيخ كثيراً إلى الماضي وإلى المستقبل، واعتبرهما أقسام الزمان بينما الآنات هي أطرافه، ولكنه لم يشر إلى «الحاضر». وهذا الأمر يدفعنا إلى الشك فيما إذا كان ابن سينا يؤمن بوجود الحاضر كقسم ثالث من أقسام الزمان.

فالآن كما لاحظنا طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل، وليس له وجود حقيقي ثابت، بل إنه يوجد ثم يزول. ومن هنا كان الفرق بينه وبين الوحدة في العدد، أن الوحدة باقية على حالها بينما «الآن» متغير.

أو كما قال ابن سينا: «فكل آن يفرض فهو حادث، فله قبل، ولأنه يبطل فله بعد، فهو دائماً وصل بين قبل وبعد، وهو بعد ما قبله وقبل ما بعده»[1].

الآن إذن متغير، ولكنه أيضاً ليس جزءاً من الزمان، لأنه طرف موهوم كما أشار ابن سينا. ثم إن الآن غير منقسم. والزمان منقسم، ولو كان الآن جزءاً من الزمان، لكان الزمان عبارة عن مجموع «الآنات» كما يرى المتكلمون، ولأصبح الزمان وهو منقسم متكوناً مما لا ينقسم وهو محال، كما أشار «أبو البركات».

نخلص من ذلك إلى أن «الآن» عند ابن سينا، ليس جزءاً من الزمان، وإنما هو كما قال «الكندي»: اذا اعتبر في العقل من آن إلى آن، فإننا نضع أن فيما بينهما يوجد زمان[2].

---

(1) ابن سينا: «كتاب الهداية»، ص 158.

(2) الكندي: «رسالة في الجواهر الخمسة»، ص 32.

ولكن «الحاضر» هو جزء حقيقي من الزمان، وبعد أصيل من أبعاده. ومن هنا لا يمكن أن يكون «الآن» هو نفسه الحاضر، لأن الآن ليس جزءاً من الزمان، بينما الحاضر جزء منه.

وإذا لم يشر الشيخ إلى (الحاضر) بشكل كاف، فلأنه حقيقة مفروغ منها، وليس لأن الحاضر كقسم من أقسام الزمان هو غير موجود أصلاً في فلسفته الزمانية كما يرى البعض[1].

ولكن هؤلاء بنوا رأيهم هذا على نتيجة خاطئة، وهي أن الحاضر هو «الآن»، وما دام «الآن» ليس جزءاً من الزمان، أصبح الحاضر غير موجود في فلسفة ابن سينا الزمانية. ولكننا أوضحنا الفارق بين «الآن» وبين «الحاضر».

لذا فنحن لا نميل إلى هذا الرأي الذي يلغي الحاضر من فلسفة ابن سينا ويعتبره غير موجود، ولكننا نرى أن ابن سينا لم يركز عليه كما ركز على بعد المستقبل مثلاً. وذلك له أسباب عميقة تكمن في رؤيته الدينية للتاريخ وهي رؤية مستقبلية كما سنرى، وربما ألغت الرؤية الدينية الحاضر كلية لحساب المستقبل أحياناً.

هذه الرؤية تختلف مع رؤية فيلسوف آخر هو أبو العلاء المعري، الذي لا يؤمن بغير حاضر الإنسان. لأن الماضي قد اندثر والمستقبل مجهول.

ثم إنه لا يوجد عند أبي العلاء من الأفكار ما يقوي الإيمان بالمستقبل. ولذا أصبحت كل هموم المعري تتركز في اللحظة الحاضرة؛ في واقع الإنسان الذي يكتنفه القلق ويتربص به الموت من كل جانب، لأن التفكير في الغد يؤرقه ويقض عليه المضاجع.

ومن هنا استعمل المعري «الآن » و «الحاضر» بمعنى واحد، ولم يهتم بتحديد الآن تحديداً رياضياً وفلسفياً مجرداً كابن سينا. بل إنه ربطه بصميم الوجود الإنساني الذي يكتنفه القلق حول مصيره.

وإذا كان الوجود الإنساني ـ ولنقل التاريخ الإنساني ـ محدداً عند الفلاسفة الدينيين أو اللاهوتيين عموماً بنقطتين هما: حدوث العالم كبداية، ويوم القيامة،

(1) انظر «تيسير شيخ الأرض»: «المدخل إلى فلسفة ابن سينا»، ص 251.

كنهاية؛ فإنه يتركز عند أبي العلاء في اللحظة الحاضرة، في واقع الإنسان الذي يهدده الموت والعدم من كل جانب:

خـذا الآن فيـما نحن فيـه وخـلـيـا غـدا فهـو لم يقـدم وأمس فقـد مـرا
أنت ابن يومك والماضي حديث كـبرى ولا حـلاوة لـلبـاقـي الـذي غـبرا
ويـعـبر الحـي بـالخـالي فـيـعـبره وكم رأى ذات ألـوان فـما اعتـبرا[1]

2 ـ البعد التاريخي للزمان

التاريخ والزمان هما لقطتان لمنظر واحد. فالماضي وهو أحد أبعاد الـزمان، هو موضوع التاريخ. بل غالباً ما يتبادر إلينا «الماضي» حين نذكر التاريخ، وتلك نظرة أكثر المحدثين.

يقول «هنري جونسون»: «إن التاريخ بمعناه الواسع هو كل شيء حدث في الماضي. إنه الماضي نفسه مهما يكن هذا الماضي»[2].

ولكن هذه النظرية ليست بالحديثة. فما من مؤرخ في التاريخ الإسلامي إلا وعبر عنها بشكل أو بآخر. فكان التاريخ عندهم (مرآة الزمان) و (وقائع الدهور) و (خبر من غبر)... الخ، كما هو الحال عند «سبط ابن الجوزي»، و «ابن وصيف شاه» و «الذهبي»[3].

غير أن التاريخ عند آخرين يشمل الماضي والحاضر، لأنه المعرفة بالماضي الإنساني عن طريق إنسـان اليـوم[4].

والتـاريخ هـو عمق الزمـان، وبعده الأكـثر حيويـة وخصوبـة. لأنه يتعلق بالإنسان، والإنسان هو الوحدة التي يدور حولها التاريخ. ولذا قال «السخاوي»:

---

(1) اللزوميات: جـ 2 (65/10)، جـ 2 (126/5).
، نوبخت: أحد ملوك الفرس. أنظر اللزوميات: جـ 1 (140/16).
(2) Johnson, Henry, Teaching of history, 1920, p.I.
(3) د. شاكر مصطفى: التاريخ هل هو علم؟، مجلة (عالم الفكر)، ص 174 الكويت، 1974 م.
(4) هـ. مارو: في المعرفة التاريخية، ص 30، ترجمة: جمال بدران. مراجعة: د. زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية للكتاب، 1971 م.

التاريخ فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت، وموضوعه الإنسان والزمان[1].

وقد قال «سنتيانا»: إن من بين المعاني الكثيرةالتي تعنيها كلمة التاريخ، يجب ألا نخلط بين معنيين هما: أولاً سياق الحوادث كما تقع فعلاً، وثانياً مشهد هذه الأحداث الذي يلتقطه المؤرخ ويضمنه كتابه. والتاريخ في المعنى الأول دفق هائل، وفي الثاني تأليف محدود[2].

ومن هنا كان لا بد أن نفرق بين (التاريخ) كمسيرة للإنسانية، وبين (علم التاريخ) كفاعلية إنشائية[3].

وما يهمنا هنا ليس علم التاريخ، لأن تلك وظيفة المؤرخ الذي يلتقط مشهد الأحداث التاريخية ويدونها في كتاب، أو يعمل على تشريحها واستخلاص النتائج منها. فهنا تكون الأحداث التاريخية مادة جامدة ليس فيها حياة، بل يهمنا التاريخ نفسه، وهو عبارة عن سياق الحوادث كما تقع فعلاً، كما يقول «سنتيانا»، أي في شكلها المباشر المرتبط بالإنسان الواعي بالزمن، والواعي من ثمة بالتاريخ.

والإنسان الفرد كما يرى «دلتاي» تاريخي في جوهره، لأنه يعيش في الزمان، ويتحدد بأحوال وظروف معينة، ووجوده عملية زمنية تتحدد بالميلاد والموت، وتتألف من سلسلة متصلة الحلقات تتألف من ماض وحاضر ومستقبل، وتجري هذه العملية في إطار علاقاته مع الآخرين، وعلاقاته مع الطبيعة. ولما كان الفرد كذلك، فإن العلاقات بين الأفراد هي أيضاً علاقات تاريخية. وحياة الإنسان حياة تاريخية، وعالم الإنسان إذن هو عالم التاريخ[4].

ونشير أخيراً إلى أنه وإن كان «الماضي» هو موضوع التاريخ، فإن هنالك تحديدات لا بد منها لهذه الحقيقة وهي: أن التاريخ لا يعنى بكل الماضي ولا بأي ماض، وإنما ميدانه الماضي الإنساني فقط. فهناك علوم كثيرة مهمتها دراسة

(1) شمس الدين السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص 7.

(2) د. شاكر مصطفى: نفس المصدر، ص 168 نقلاً عن «مولد الفكر» لسنتيانا.

(3) نفس المصدر، ص 168.

(4) د. عبد الرحمن بدوي: أحدث النظريات في فلسفة التاريخ، ص 218، مجلة «عالم الفكر»، مجلد 65، 1974 م.

الماضي كالجيولوجيا والباليثتولوجيا (التاريخ الطبيعي)، والانثروبولوجيا. والاتنولوجيا، ولكنها ليست من التاريخ في شيء، لأن ما يهم التاريخ هو ماضي الكائنات الإنسانية. فلا تاريخ فيما وراء الإنسان زمناً، ذلك ما قبل التاريخ، ولا تاريخ فيما وراء اهتمامات الإنسان. فالإنسان هو الوحيد بين الكائنات الحية الذي يعي الزمن، كما يقول «دلتاي»، ولذا فهو الوحيد ذو التاريخ بينها. وكم هي صحيحة عبارة «نيتشه»: حياة الحيوان ليست تاريخية، لأنها لا تعرف الأمس ولا اليوم [1].

ولا يهتم التاريخ من جهة أخرى بماضي الإنسان كله. فهو لا يهتم مثلاً بالإنسان كنوع، لأن التاريخ البيولوجي للإنسان تطارده علوم أخرى كالانثروبولوجيا والإتنولوجيا وغير ذلك [2].

وهنالك نقطة أخيرة تتعلق «بالوعي التاريخي» أو بالوعي المزدوج للزمن والحقيقة. فإن هذا الوعي لم يكن واضحاً لدى الإنسان القديم، بل هو على ما يذكر «كاسيرر» نتاج متأخر من نتاجات المدنية الإنسانية. ولكن حينما أدرك الإنسان مشكلة الزمن أول ما أدرك، ولما لم يعد محصوراً في دائرة ضيقة من رغباته وحاجاته القريبة، ولما بدأ يبحث عن أصل الأشياء، عندئذ وجد أصلاً أسطورياً ولم يجد أصلاً تاريخياً. واضطر أن يعكس العالم ـ المادي والاجتماعي ـ على الماضي الأسطوري لكي يتمكن من فهمه. ففي الأسطورة نجد المحاولات الأولى لتبين الترتيب الزمني للأشياء والأحداث، أي لإيجاد علم كوني وعلم النسب لا يدلان على تمييز تاريخي بالمعنى الصحيح، إذا ما يزال الماضي والحاضر والمستقبل مرتبطة معاً، وهي تكون جميعاً وحدة لا تمايز بين أجزائها، وكلا لا انفصام بين مفرداته. وليس للزمن الأسطوري مبنى محدد وإنما هو زمن (أزلي). لأن الاسطورة ترى أن الماضي لم ينته بل ما يزال مستمراً. وحين يشرع الإنسان في فك الشبكة المعقدة التي يتألف منها الخيال الأسطوري، يحس أنه انتقل إلى عالم جديد ويبدأ في تكوين فكرة جديدة عن الحقيقة» [3].

---

(1) د. شاكر مصطفى: التاريخ هل هو علم؟، ص 175 - 176 .

(2) نفس المصدر، ص 176 .

(3) أرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ص 295.

أي إن الفكر التاريخي ولد في أحضان الفكر الأسطوري مثال ذلك «ملحمة جلجامش» البابلية، وتخيلات المصريين القدماء، وتصورات «ريج فيدا» الهندية، وأفكار الكنعانيين والفينيقيين، حيث نجد أن الأسطورة قد طبعت الخطوات الأولى للتاريخ[1].

3 ـ الفكر التاريخي عند العرب قبل الإسلام

في بحثنا للعلاقة الأصيلة بين الزمان والتاريخ، أوضحنا أن فكرة التاريخ تقوم على مقولة الزمان، وأن موضوع التاريخ هو الإنسان والزمان كما قال «السخاوي».

ولكننا ميزنا من جهة أخرى بين فكرة التاريخ ذاتها، وبين علم التاريخ، على اعتبار أن الأول هو مسيرة الإنسانية ودفق هائل من الأحداث والأعمال والأفكار تنساب في استمرار واطراد بدون فترات ولا عصور ولا فصول أو أقسام، وتسير في حركة مستمرة لا يحيط بدقائق أحوالها وقوانينها عقل بشري، ولا يستطيع التكهن بمسارها أو مصيرها، أمّا الثاني فهو فاعلية فكرية تتناول ذلك الدفق الهائل نفسه بالتنظيم والدرس والتقسيم والتحليل واستخلاص النتائج. الأول هو الأحداث كما تقع مباشرة، وكما يعيها الإنسان في إطارها الزماني بل والحضاري، إذا شئنا التحديد، أما الثاني فهو مشهد الأحداث الذي يلتقطه المؤرخ ويضمنه كتابه على اعتبار أنها مادة علمية، فيكون التاريخ فاعلية حية يدركها الإنسان بشكل مباشر، وتلتحم فيها الذات بالزمان، فيتبلور ما نسميه «الوعي التاريخي».

والسؤال الذي نطرحه هنا هو: هل كان للعرب (كأمة أو جماعة، أو حتى كأفراد) قبل مجيء الإسلام، وعي تاريخي بأن لهم ذاتاً تاريخية خاصة؟ وأين يتجلى ذلك الوعي التاريخي؟ بل وما هو تصورهم لفكرة التاريخ ذاتها إن كان ثمة تصور؟

لو رجعنا إلى تراث العرب قبل الإسلام، وهو ما يمكن أن يكون مادة تاريخية تدل على شعور تاريخي واضح. فإننا نجد أن من بين أنواع العلوم المحصلة عند العرب في الجاهلية، كان هنالك علم الأنساب والتواريخ والأديان، ويعدونه علماً

---

(1) د. شاكر مصطفى: التاريخ هل هو علم؟ ص 176.

شريفاً[1]. وكذلك فهنالك الروايات المنقولة الينا في وصف بعض الأحداث ـ وهو ما يطلق عليه أيام العرب ـ ، غير أنها لا تدل كما يرى بعض الباحثين على تصور واضح للتاريخ يربط بين ماضي الأمة وحاضرها على نحو حضاري شامل. ذلك أن قصص الأيام لم تكن تمثل في مضمونها الحقيقي مادة تاريخية يعتد بها، كذلك لم يكن الهدف من تناقلها تكوين مادة تاريخية محدودة ، وإنما كانت ترجع في أغلب الظن إلى الرواية الأدبية أكثر مما ترجع إلى الرواية التاريخية؛ فقد كان إيناس السامعين ومتعتهم العاطفية وتفاخرهم القبلي غاية أساسية من غايات قصص الأيام. ومثل هذا القصص لا يدل على حس تاريخي بالمعنى العلمي. ومن جهة أخرى فليس هناك في الثقافة العربية قبل الإسلام ما يوحي بأن الشعور التاريخي قد تقدم إلى درجة تسمح بإضفاء شيء من التعاقب التاريخي على هذه القصص، بل إن هذه الروايات في مجملها ليست سوى مجموعة روايات شفوية قبلية جماعية[2].

ولقد ظلت هذه الروايات ملكاً مشتركاً للقبلية تفاخر به حين تفاخر، وتسمر بروايته حين يحلو لها السمر. حتى جاء مؤرخو القرن الثاني الهجري من المسلمين ، فجمعوا هذه الروايات، وصنفوها، وحملوها في بعض الأحيان دلالات تاريخية أكثر مما ينبغي، بل تدخلت التيارات السياسية والاجتماعية في حبكتها في كثير من الأحيان، مما دعا كثيراً من الباحثين إلى الشك في قيمتها العلمية، لأنها «مرتبكة من ناحية التوقيت، وهي على العموم لا تخلو من عصبية، وتمثل جانباً واحداً، ثم إنها ينقصها التآلف والسبك، وليست فيها فكرة تاريخية، ومع ذلك فإنها تحوي بعض الحقائق التاريخية، وأهميتها الأساسية هي في أنها استمرت في صدر الإسلام، وقد أثر أسلوبها على بداية علم التاريخ وخاصة في العراق»[3].

ولذا فإن هؤلاء الباحثين قد استنتجوا بأن ما نقل إلينا من ثقافة العرب قبل الإسلام ـ مما يمكن أن يرتبط بالمادة التاريخية في نمطيها المعروفين: الأيام والأنساب ـ

(1) الشهرستاني: «الملل والنحل»، جـ 3 ، ص 83 .

(2) د. عفت محمد الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، جـ 1 (فكرة التاريخ: نشأتها وتطورها)، ص 142، مكتبة الشباب، مصر.

(3) نفس المصدر، ص 143، نقلاً عن د. عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 17.

لا يدل على وعي واضح بفكرة التاريخ، وذلك على الرغم من دلالته الهامة على ملامح المكونات الأولى للثقافة العربية قبل الإسلام[1].

ومن الدلائل على تقدم الحس التاريخي عند العرب قبل الإسلام، هو النقوش العربية الجنوبية. تلك النقوش التي كتبها كتاب محترفون أو غير محترفين من الرعاة ورجال القوافل يذكرون فيها أسماء آلهتهم متضرعين إليها أن تحميهم، وقد يذكرون فيها ما يقدمون إليها من قرابين، وقد يكتبونها على قبورهم مسجلين أسماءهم وأسماء عشائرهم، وما قام به الميت من أعمال، وقد يودعونها بعض قوانينهم وشرائعهم. وإذا كان ما تدل عليه هذه النقوش لا يكاد يتجاوز الشعور بالأهمية التاريخية للتدابير السياسية والإدارية والمشروعات الكبيرة، بحيث لا تعدو أن تكون أكثر من سجلات تاريخية، فإنه تذكر فيها الأسباب أحياناً، مثل أسباب تقديم بعض النذور للآلهة، وما إلى ذلك مما يقربها من الحس التاريخي الصحيح[2].

ولكن بعض الباحثين يرى أن طابع هذه النقوش في مجملة ديني لا يصور وعياً واضحاً بفكرة التاريخ، أو لا يمثل تعبيراً عن الشعور التاريخي بمفهومه العلمي الدقيق[3].

ونعتقد أن في هذا الرأي شيئاً من الغلو والبعد عن الحقيقة. لأننا سواء أخذنا ذلك التراث العربي القديم (أيام العرب، والأنساب، والتواريخ، والنقوش الجنوبية) بمعيار علم التاريخ أو بمعيار الحس التاريخي المجرد، فإنه يدل، وبالعكس، على تصور واضح لفكرة التاريخ. لأن تلك الوثائق والملاحم ـ قصص الأيام ـ ، وكذلك علم الأنساب والتواريخ، تشكل أهم مادة وسند لفكرة التاريخ بمعناها العلمي الموضوعي.

فمن الناحية الموضوعية نجد «أن موضوع التاريخ هو الكشف عن نوع معين من الحقائق، وهذا النوع هو جهود الإنسان ومنجزاته في الماضي»[4].

---

(1) المصدر السابق، ص 153.

(2) د. عفت الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، ص 153 - 154.

(3) نفس المصدر، ص 156.

(4) د. محمد عواد حسين: صناعة التاريخ، ص 119، مجلة «عالم الفكر».

وقصص الأيام تكشف حقائق هامة عن الأمة العربية قبل ظهور الإسلام. حروبها، وملوكها، وأنسابها، وما يتعلق بذلك من أشعار قيلت في هذا المضمار. وللشعر قيمة أساسية متميزة في حياة العرب قديماً، سنعرض لها بعد قليل. فقد كان بحق «ديوان العرب» كما قيل، أي سجلاً لماضيهم وحاضرهم. فهذه القصص تحوي إذن حقائق تاريخية اعترف بها حتى من هون من شأنها كالدكتور الدوري.

ومن ناحية الطريقة أو منهج البحث في التاريخ «فهو تفسير الوثائق، والوثيقة هي الشيء الذي يرجع إلى زمان ومكان معينين، وتحمل معلومات ذات طابع خاص، يفكر المؤرخ فيه ويعمل على تفسيره»[1] وقد رأينا أن الوثائق التي تقدمها النقوش العربية الجنوبية عظيمة الأهمية في هذا المجال، وإذا كان بعضها لا يحمل تفسيراً أو تعليلاً للأحداث، فإن بعضها الآخر يحمل مثل هذا التعليل مما يعطيها شيئاً من المنهجية.

أما من ناحية غاية التاريخ أو هدفه «فهو وقوف الإنسان على حقيقة نفسه، وليس نعني بذلك مجرد معرفته بمميزاته الشخصية التي تفرق بينه وبين غيره من الناس، وإنما نعني أن يعرف الإنسان طبيعته كإنسان، وما يستطيع أن يعمل وأن يقدم لبني جنسه، وهذا غير ممكن إلا إذا عرف الإنسان ماذا فعل في الماضي، وما هي الجهود التي بذلها فعلاً. إذن فقيمة التاريخ ترجع إلى أنه يحيطنا علماً بأعمال الإنسان في الماضي، ومن ثم بحقيقة هذا الإنسان»[2].

ولو وضعنا التراث التاريخي عند العرب قبل الإسلام على بساط البحث، فإننا نجد أنه لا يخلو من غاية أو هدف معين. فالأمة العربية في ذلك الحين، أي قبل ظهور الإسلام، كانت في مرحلة اكتشاف الذات. كانت في حالة مخاض يبشر بالوليد الجديد القادم. وما الحروب الأهلية التي كانت تزخر بها شبه الجزيرة العربية، كحرب (البسوس) و(داحس والغبراء)، وغيرها من المعارك الطاحنة التي خاضتها القبائل العربية ضد بعضها وامتدت لسنين طويلة، إلا إرهاصات واضحة لما سيحدث في المستقبل، وبعد ظهور الإسلام، من حروب خاضتها الأمة العربية

(1) د. محمد عواد حسين: صناعة التاريخ، ص ١١٩.
(2) نفس المصدر، ص ١١٩.

مجتمعة ضد خصومها من الفرس والروم البيزنطيين. وربما كان من عظمة الإسلام أنه حول تلك الحرب الأهلية من طاقة تفتك بالعرب إلى طاقة هائلة تفتك بخصومهم، وتدك عروش الامبراطوريات والممالك القوية التي كانت سائدة ذلك الحين في زمن قياسي يقف أمامه المؤرخون حائرين ومذهولين.

ولذا ليس صحيحاً النظر إلى ما سمي «بأيام العرب» على أنها مجرد «روايات أدبية غايتها إيناس السامعين ومتعتهم العاطفية وتفاخرهم القبلي»!

بل يجب أن ينظر إليها على أنها ملاحم قومية تكشف عن واقع الأمة في تلك الفترة، وتصل ماضيها بحاضرها، وتحدد مستقبلها. كما أنها تضم بين جنباتها بعض الحقائق التاريخية الهامة، وإن كان البعض الآخر قد شابه الغموض والارتباك ولونته الأسطورة. غير أن هذا لا يدعو إلى إهمالها أو الطعن فيها واعتبارها من «سقط المتاع»!

فقد أشرنا فيما سبق إلى أن الفكر التاريخي قد ولد في أحضان الفكر الاسطوري، وأن الانسان أول ما بدأ يبحث عن أصل الأشياء فإنه وجد أصلاً أسطورياً ولم يجد أصلاً تاريخياً، واضطر أن يعكس العالم ـ المادي والاجتماعي ـ على الماضي الأسطوري لكي يتمكن من فهمه؛ ثم إننا نجد في الأسطورة المحاولات الأولى لتبين الترتيب الزمني للأشياء والأحداث، ولإيجاد علم كوني للآلهة والناس.

فضلاً عن أننا يجب أن نضع تلك المادة التاريخية المتبقية من تراث العرب قبل الإسلام في إطارها «التاريخي»، وأن لا نقيس عصور ما قبل الإسلام بمقاييس القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين. اللهم إلا إذا تخيلنا أن الوعي التاريخي الموجود عند «ابن خلدون» و «فيكو» (1668 - 1774) و (فولتير) (1694 - 1778) وأضرابهم، هو نفسه الوعي الموجود عند عرب الجاهلية!

على أن هنالك موضوعاً آخر لم يأخذ اهتماماً كافياً من الذين تصدوا لبحث فكرة التاريخ عند العرب قبل الإسلام، ألا وهو الشعر. والجانب الفردي أو الذاتي أساسي في الشعر ومتوفر فيه بقوة، بل إنه بغير هذا الجانب لا يصح أن نسميه شعراً. وكذلك فإن الطابع الزماني ضروري في الشعر، وإن كانت بعض المدارس

الحديثة قد تمردت، أو توهمت التمرد، على الأُطر الزمانية والمكانية ، لأنها ركزت على الشكل دون المضمون، ولكن الشكل له طابع مكاني واضح .

والشعر الجاهلي يدخل الزمان في تكوينه، إذ إنه من أبعاده الأساسية، ولكنه يدخل فيه كقوة هادمة. فإن إحساس الشاعر الجاهلي بالموت كان عنيفاً وحاداً، كما أن اعتقاده كان راسخاً بأن الدهر ـ أوالزمان ـ هو الشيء المتخفي وراء قناع الموت، حيث يسلطه على الموجودات ويحيلها إلى عدم، أو أن الدهر هو القوة الهائلة التي تسبب الكوارث الطبيعية وترتبط بأنواع الشرور الموجودة في الطبيعة.

وهذه النغمة التشاؤمية، نغمة الموت، تكاد تكون سائدة في شعر الجاهليين. وكنا قد أرجعنا سببها الرئيسي إلى خلو الحياة العربية في ذلك الحين من العقيدة الدينية التي تخفف عنهم عنت الحياة وقسوتها، وتؤملهم بحياة أخرى أحسن وأسعد. «ولذا كان الشاعر الجاهلي، ما عدا أبيات قليلة، لا يصور إلا فلسفة دنيوية محضة، خالية من اليقين الديني الذي يفعل فعله العظيم في مداواة جروح الإنسان وشفاء نفسه وتصبيره على كرب الحياة وتقلبها، وعلى رهبة الموت ولذعه. ومهما تقرأ في كتب التاريخ عن وجود بعض العقائد الدينية من سماوية وغير سماوية، فإن الشعر الجاهلي نفسه يثبت أن هذه العقائد كانت ضعيفة التأثير في كثرتهم الغالبة، ولم يكن في دياناتهم الوثنية السائدة ما يغني الإنسان في ذعره من الموت، لأن سلطة آلهتهم وأربابهم كانت مقصورة على الحياة لا تتعداها إلى الخلق ولا إلى المعاد»[1].

وحتى بعض أولئك الذين آمنوا بالعقائد الدينية أو تقبلوا طائفة منها «كزهير ابن أبي سلمى» الذي آمن بالإله والبعث والحساب، وقال في معلقته المشهورة:

يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم حساب أو يعجل فينقم[2]

فإن كل ذلك لم يخفف من حزنه وتشاؤمه حين تأمل في اضطراب الحياة الجاهلية وظلمها وانتهائها بالموت الأكيد، فقال[3]:

---

(1) د. محمد النويهي: «الشعر الجاهلي»، جـ 1 ص 421.
(2) الشهرستاني: «الملل والنحل»، جـ 3، ص 88.
(3) د. محمد النويهي: «الشعر الجاهلي، منهج في دراسته وتقويمه»، جـ 1، ص 422.

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب ... تمته ومن تخطيء يعمر فيهرم
ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ... وإن يرق أسباب السماء بسلّم
ومن لم يذد عن حوضه بسلاحه ... يهدم ومن لا يظلم الناس يظلم!

فالشعر الجاهلي يعبر تعبيراً صادقاً عن الزمان لا في صورته العدمية الهادمة أو المهلكة وحسب، بل في صورته الماضية. لأن الزمان الماضي والحسرة التي ترافق تذكره هي أيضاً سمة من سمات الشعر الجاهلي.وهذا ما يفسر كثرة وقوف شعراء الجاهلية على الأطلال والدمن وبكاءهم لها. وهو أيضاً يقدم الدليل على الرؤية التاريخية لشعراء الجاهلية.

أليست الأطلال هي عبارة عن ماض اندرس، ولم تبق منه غير الرسوم والآثار؟ وماذا يكون التاريخ غير تلك الشواهد والرسوم وقد وعاها الإنسان العربي شعرياً؟

وفضلاً عن البعد التاريخي الذي يرمز إليه الشعر الجاهلي بشكل غير مباشر، فإنه من جهة أخرى كان سجلاً حافلاً لحروب العرب وآدابهم وعقائدهم وحكمتهم. وبالرغم من أن المؤرخين لا يعولون كثيراً على ما يأتي عن طريق الشعر من وثائق، فإننا نرى فيه المعبر الحقيقي والأصيل عن وعي الفرد بتاريخه انطلاقاً من الواقع الذي يعيشه والمصير الذي سينقلب إليه، والماضي الذي يدفع كل ذلك أمامه ويؤثر فيه تأثيراً عميقاً.

ولكن الشاعر لا يسجل ذلك في وثائق مباشرة، لأن المباشرة تصطدم مع عنصري الخيال والرمزية اللذين هما من ضروريات الشعر، ولكنه يقوم بعملية «تذكر رمزي»، أي أن يستعيد الإنسان تجربته الماضية ويعيد بناءها، وفي هذه الحال يصبح الخيال عنصراً ضرورياً للاستعادة الصحيحة. ثم إن الشاعر يريد اكتشاف الحقيقة حول حياته وأن يصفها، وليس له من طريق لإيجاد تلك الحقيقة سوى أن يمنح الحقائق المتفرقة حول حياته شكلاً شعرياً، أي شكلاً رمزياً[1].

ولنا أن نستعرض شعر المعلقات لنرى إلى أي مدى استطاع فيه الشاعر

---

(1) أرنست كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ص 109.

الجاهلي صياغةَ تجربته الماضية بشكل رمزي، ابتداء من الوقوف على الأطلال وانتهاء بالفخر والإشادة بالذات، ومروراً بذكر التجارب العاطفية والقتالية والحكم وما إلى ذلك.

قلنا إن الشاعر الجاهلي عالج بشكل خاص، وكتجربة وجودية طبعاً، مشكلة الزمان. وأشرنا إلى أن الزمان عنده كان يقترن دائماً بالموت، «ولذا فإن مفهوم الزمان عنده لم يتعلق ببداية التاريخ كما تعلق بنهايته. وهو حين تعلق بنهاية التاريخ، فإنما تعلق بها بوصفها مشكلة خاصة ذات طابع فردي، على الرغم من صبغتها الفلسفية العامة، أي مشكلة الموت، أو مشكلة المصير»[1].

فالشاعر الجاهلي إذن، لم يكن مهتماً بالتساؤل عن بداية الزمان وإنما كان مهتماً بنهايته من حيث إنها تمثل في شعوره مشكلة ذاتية هي مشكلة الموت[2].

وسنجد أصداء هذه الرؤية عند شاعر جاء بعد ظهور الإسلام بعدة قرون، وهو أبو العلاء المعري، وربما كنا قد أشرنا إلى مشكلة الموت عنده وتشابهه مع شعراء الجاهلية في معايشتها، ولكننا هنا سوف نبسط فيها القول، ونشرح أبعادها التاريخية.

4 ـ الفكر التاريخي عند العرب بعد الإسلام

هنالك سمة أساسية تميز الرؤية الدينية إلى التاريخ، وهي أنه: أولاً، محدد ببداية ونهاية. البداية هي التكوين الأول وخلق السموات والأرض والإنسان والنهاية هي زوال هذا العالم وقيام القيامة ويوم الحساب، ولذا فقد سمّى المؤرخ العربي الشهير «ابن كثير الدمشقي» تاريخه باسم «البداية والنهاية»، محاولاً أن يتناول أول الخلق ثم آخره قبل قيام القيامة[3].

وثانياً: أن التاريخ حسب التصور الديني يتميز بأنه مكون من عهود يبدأ كل منها بحادث معلوم، وله نهاية يغلب أن ينظر إليها على أنها نهاية العالم ويوم

---

(1) د. عفت الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، جـ 1، ص 175.
(2) نفس المصدر، ص 176.
(3) د. شاكر مصطفى: التاريخ هل هو علم؟، ص 176.

الحساب. فالتقويم في التاريخ يبدأ بحادث معين، إليه ترد كل تطورات التاريخ فيما بعد وتبدأ منه، وهو حادث غالباً ما يكون ذا طابع ديني نبوي، كالتقويم المسيحي الميلادي والتقويم الإسلامي الهجري وما إلى ذلك[1].

وثالثاً: ما دام التاريخ هنا يتحدد ببداية ونهاية؛ فإن الزمان، وهو موضوع التاريخ كما أسلفنا، لا بد أن يتركز في نقطتين هما؛ الماضي والمستقبل. وإذا شئنا أن نرجح كفة أحد هذين الآنين، فإننا نرجح كفة المستقبل، لأنه يعني الدار الآخرة التي فيها الخلاص، ومن هنا كان اهتمام الدين بالمستقبل كبيراً، وكان عليه دائماً أن يشحن تلك الطاقة المستقبلية للإنسان، ويغذي فيه روح التفاؤل. بل يكاد يكون أولى واجبات الدين هو أن يقدم الحلول لمشكلة المصير ـ قلق الإنسان حول حياته ومنقلبه بعد مماته ـ لما لها من عظيم الأهمية في حفظ التوازن والاستقرار الداخلي للإنسان.

أما الماضي فليس له قيمة كبيرة في التاريخ الديني سوى ما يحمله من ألم وحسرة للإنسان أو عبرة وتدبر، لأنه ارتبط في الأديان الرئيسية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، بخطيئة آدم كما في المسيحية، أو بهبوطه من الجنة ـ والمعنى واحد فيما نقصده هنا ـ كما في الإسلام، ومن هنا كان دوره ثانوياً.

هذا إذا عنينا بالماضي أنه ماضي الإنسان في هذه الدنيا، أما إذا قصدنا الدار الآخرة ويوم الحساب، فإن الدنيا كلها قد تصبح ماضياً، ولكنه ماض محفوظ في كتاب الأعمال ليوم الحساب، ولا يمكن أن يضيع: ﴿**ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً**﴾[2]. وهذا ما سنراه بوضوح أكبر في معرض المقارنة مع تصور الجاهليين للماضي.

أما الحاضر فإنه ألغي في المسيحية تماماً لحساب المستقبل، لأن الدنيا وادي الدموع والآلام، والإنسان هو ابن الخطيئة أما الإسلام فبالرغم من أنه لم يركز على الحاضر كثيراً، بل اعتبره عرضاً زائلاً: ﴿**وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وللدار الآخرة خير الذين يتقون أفلا تعقلون**﴾[3].

(1) د. عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، ص 94.
(2) (الكهف: 49).
(3) (الأنعام: 32).

﴿كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة، فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾[1].

﴿تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة﴾[2].

﴿زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب﴾[3].

﴿أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل﴾[4].

هذه الآيات كلها تدل بوضوح على اهتمام الإسلام بالمستقبل وإلغائه للحاضر واعتباره مجرد عرض سيزول لأنه «متاع الغرور»، وأنه «لهو ولعب»، بينما يكمن مستقبل الإنسان في أخراه، حيث يكون الخير الحقيقي والسعادة الحقيقية التي يكسبها أجراً على ما فعله في هذه الدنيا.

بالرغم من كل ذلك فهناك ناحية يمتاز بها الإسلام عن الديانات السماوية الأخرى، وهي أنه حينما فضل الآخرة على الدنيا، فإنه لم يهمل الدنيا إهمالاً تاماً كما فعلت بقية الديانات، وإنما أعطاها قيمة معينة، ولم يربطها بالسلب المطلق مثل المسيحية حين ربطتها بفكرة الخطيئة.

ففي هذه الدنيا توجد أشياء جميلة: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾[5]، ويأمرنا الله تعالى أن نأخذ نصيبنا منها. وفي موازنة واضحة بين الحياة الدنيا والآخرة يقول تعالى. ﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا﴾[6]. وفي نفس الوقت فإن سلوكنا في هذه الدنيا وأعمالنا فيها هي التي تحدد مصيرنا في الدار الآخرة إيجاباً أم سلباً؛ إما في الجنة مع الصالحين أو في جهنم مع الكافرين.

---

(1) (آل عمران: 185).
(2) (النساء: 94).
(3) البقرة: 212).
(4) (التوبة. 38).
(5) (الكهف: 46).
(6) (القصص: 77).

ومن هنا فإن التسوية بين الإسلام وبقية الأديان السماوية في النظر إلى الحاضر والمستقبل كما فعل البعض ليست منطقية كما يجب[1]. لأن تلك الأديان، وخاصة المسيحية، ألغت الحاضر نهائياً لحساب المستقبل، بينما أفسح له الإسلام دوراً معيناً في حياة المسلم وفي رسم مستقبله. ومن هنا كان التاريخ عند المسلمين مليئاً بالكثير من الشواهد التي تغمر الحاضر وتخصبه، ولذلك قامت الحضارة العربية الإسلامية على أساس الدين أو بالتوافق معه، بينما لم تقم الحضارة الأوروبية الحديثة إلا على أساس الصراع مع الدين والتخلص منه.

ولو قارنا بين موقف الجاهليين من الزمان، وهو موضوع التاريخ، وموقف القرآن الكريم، فإننا نلاحظ أنّ كلمة الدهر مثلاً قد تجردت من إيحاءات معينة كانت ترتبط بها في العصر الجاهلي، حين وضحت الغايات الوجودية للإنسان، وتوضحت علاقة هذا الوجود المتزمن، بوجود آخر غير متزمن. فتعلقت آمال الفاني بالأبدية في رحاب هذه السرمدية التي هي مصدر كل خير وابتهاج[2].

ولم يعد الزمان الماضي مثلاً في الحس الإسلامي فناء ضائعاً مع الأيام، يثير مشاعر الفقدان والحسرة على ما مضى وفات، وصار في انتهاء تحققه خلواً من حضور الفعل، أي نقصان في الشعور الحي بالوجود كما نعرف ذلك عند الشاعر الجاهلي الذي وقف على الدمن والأطلال فبكى واستبكى واستشعر العجز المطلق أمام الزمان، وإنما صار لكل ما تم من الأفعال في الماضي وجود ثابت حي محفوظ في كتاب الأعمال ليوم الحساب: **﴿كل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً * اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾**[3].

﴿يوم يبعثهم الله جميعاً فينبئهم بما عملوا أحصاه الله ونسوه﴾[4].

---

(1) وحد الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي في نظرة الأديان السماوية إلى الحاضر ولم يشر إلى تلك الخاصية التي ينفرد بها الإسلام، ويتميز بها عن المسيحية مثلاً. راجع «الزمان الوجودي»، ص 95.

(2) د. عفت الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، ص 683.

(3) (الإسراء: 14،13)، وانظر د. الشرقاوي: المصدر السابق، ص 184.

(4) (المجادلة: 6).

﴿إنا نحن نحيـي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾[1].

﴿ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك أحداً﴾[3].

أي إن كل ما تم فعله في الماضي بهذا المفهوم الذي يرتبط بالإيمان ومسؤولية العمل الصالح محفوظ لا يضيع. ولذلك تعلقت فكرة الـزمان المـاضي في القرآن الكريم بالعبرة التي هي رمز الشعـور الماثـل بحضور المغـزى والنفاذ إلى أعمـاقه وغاياته، ولم تتعلق بالحسرة التي هي رمز الضياع، ونقصان الشعور الحي بالوجود، يقول تعالى: ﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم﴾[3].

أما المستقبل الذي يرتبط بمشكلة المصير، وما يتصل به من القلق الوجودي الذي كان سمة الشعر الجاهلي، فقد تحول من التساؤل والشك والتشـاؤم المطلق والخوف من المجهول والعجز أمام قوة الفناء إلى التفاؤل والإيمان بالخلود في حضرة هذه السرمدية المطلقة التي هي مصدر كل وجود، وبهذا صار القلق من المجهول (الفناء) شوقاً إلى المعلوم (بنعم الأبدية)[4].

5 ـ من الرؤية الدينية للتاريخ إلى الرؤية الفلسفية

تمهيد

الفرق بين الرؤية الدينية إلى التاريخ والرؤية الفلسفية له، هو ذاته الفـرق بين الفلسفة والدين، أو بين المتكلم ـ الـلاهوتي ـ وبـين الفيلسوف. فـإذا كانت الفلسفة في حد ذاتها بحثاً عن الحقيقة بغض النظر عن أي اعتبارات مسبقة، فإن الدين يرى أنه المعبر عن تلك الحقيقة أو المتضمن لها، لأن محوره حقيقة الألوهية وما يتفرع عنهـا من مواقف ميتـافيزيقيـة وطبيعية وأخـلاقيـة. ولـذا كـان عمـل

---

(1) (يس: 12).

(2) (الكهف: 49).

(3) (الحديد: 23)، أيضاً د. الشرقاوي: نفس المصدر، ص 184.

(4) د. عفت الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، ص 185.

الفيلسوف يتلخص في اكتشاف القوانين والبراهين العقلية التي توصله إلى ضالته ـ الحقيقة ـ دون افتراض لمباديء مسبقة، بينما كان هم اللاهوتي أو المتكلم هو الدفاع أو (المرافعة) عن حقيقة جاهزة لديه، ملبساً (مرافعته) تلك لباس العقل. ومن هنا كان عمل الفيلسوف يتميز بـالخصوبـة والابتكار ولا يـدعي، إلا ما نـدر، بلوغ المطلق؛ لأنه أعلم الناس بصعوبـة وضخامـة تلك الجملة البسيطة: البحث عن الحقيقة؛ بينما تميز عمل أغلب المتكلمين واللاهوتيين بالجمود والعقم، لأنه لم يقدم جديداً سوى البرهنة على أشياء افترضت صحتها بشكل مسبق، فكان ما يقـدمه ليس أكثر من مصادرات.

وانطلاقاً من هذا التمييز سوف نحاول إلقاء الضوء على رؤية فلاسفتنا: ابن سينا والرازي الطبيب وأبو العلاء المعري ـ إلى التاريخ. وسوف لن نتكلم هنا عن علم التاريخ لأنّ ذلك مجاله موضوع آخر، ولن نتكلم حتى عن فلسفة التاريخ، لأن هؤلاء الفلاسفة لم يعالجوا التاريخ كموضوع منفصل من زاوية فلسفية، فذلك أمر متأخر في الحضارة العربية الإسلامية، لم يظهر الا مع ابن خلدون (توفي سنة 808 هـ).

ولكن ما دام موضوعنا هو بحث البعد التاريخي للزمان، فإننا لا بد أن نسبر غور آناته الثلاثة: الماضي، الحاضر، المستقبل، وإذا كان التاريـخ العادي، كـما يـرى «كروتشـه»، هـو دراسـة المـاضي، والمـاضي يتـوقف عنـد اللحـظة الأولى للحاضر، فإن فلاسفة التاريخ قد تجاوزوا نطاقه إلى المستقبل، بل جعلوا المستقبل هدفه [1].

وعلى العموم فإننا إذا أخذنا بما قاله «كروتشه» [2]: من أن الفلسفة والتاريخ متطابقان وأنهما شيء واحد. فإننا إذن في صميم التاريـخ ما دمنـا في صدد بحث فلسفي، فما بالك ونحن في صدد بحث الزمان وآنـاته الثـلاثة، والـزمان يشكـل موضوع التاريخ؟

---

(1) د. أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص 17، منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب.
(2) د. عبد الرحمن بدوي: أحدث النظريات في فلسفة التاريخ، ص 230.

(أ) ابن سينا والرؤية الدينية للتاريخ

لم يعط ابن سينا للحاضر أهمية كتلك التي أعطاها للماضي والمستقبل. وذلك له دلالة خاصة من حيث أنه يصدر عن تصور ديني يجعل التاريخ الإنساني مصوباً كله نحو المستقبل، حيث تقوم الساعة ويكون البعث والحساب.

وقد تجلى هذا الأمر عند ابن سينا في موقفه من السعادة. فالسعادة عنده هي السعادة الأخروية، هي البقاء السرمدي والغبطة الخالدة بجوار الخالق تبارك وتعالى.

يقول ابن سينا: «والسعادة المطلوبة هذه غير محصلة بذاتها في العالم الحسي، إذ النفس فيه ليست مستعدة للفوز بأفضل أحوالها، فتقدر على تحصيل غاياتها فإذن السعادة المطلوبة في دار أخرى غير هذه الدار»[1].

وفي ذلك يكون تصور ابن سينا متطابقاً مع التصور الديني لمستقبل الإنسان ذلك التصور الذي يجعل المستقبل، متمثلاً في القيامة ويوم الحساب، هو الحقيقة التي تكمن فيها نجاة الإنسان وفوزه.

إن الغاية من تاريخ الإنسان إذن هو المستقبل وليس الحاضر، لأن الحاضر زائل كما أشار القرآن الكريم. غير أن ابن سينا، وانطلاقاً من موقف الإسلام، لا يهمل الحاضر كلية بل يدعو الإنسان إلى أن يوازن بين قواه النفسية وينميها «لأن السعادة لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس، وذلك بأن تحصل ملكة التوسط بين الخلقين الضدين»، ولكن على أن يجعل الغلبة والقيادة للقوى الناطقة، بينما يجعل الإذعان للقوى الحيوانية[2].

بل إن ابن سينا يقف ثابتاً ومطمئناً أمام أكثر المشاكل الميتافيزيقية التي تؤرق الإنسان، وتخيفه على مستقبله، وهي مشكلة الموت. هذه المشكلة التي طالما كانت مصدر حيرة وتشكيك وخوف لدى فيلسوف كأبي العلاء، نجد أن الشيخ الرئيس

(1) ابن سينا: رسالة في السعادة، ص 4 - 5، ط 1، حيدر اباد، الهند، 1353 هـ.
(2) ابن سينا: رسالة في علم الأخلاق، 203، ضمن «مجموعة الرسائل» نشرها الشيخ محي الدين صبري الكردي، مصر، 1328 هـ.

يحلها حلاً تفاؤلياً ينبع من إيمانه الديني العميق بالوحدانية وباليوم الآخر.

فهو يرى أن أعظم ما يلحق الإنسان من الخوف هو الخوف من الموت، وأن هذا الخوف هو عام بين الناس، ولكنه مع عمومه أشد وأبلغ من جميع المخاوف. وهو لا يعرض إلا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة، أو لا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنه يظن أنه إذا انحل وبطل تركيبه فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه بطلان عدم واندثار وأن العالم سيبقى بعده سواء كان موجوداً أو ليس موجوداً، وهو ما يظنه من جهل ببقاء النفس وكيفية معادها؛ أو لأنه يظن أن للموت ألماً عظيماً غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت إليه وكانت سبب حلوله، أو لأنه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت أو لأنه متحير لا يدري على أي شيء يقوم بعد الموت أو لأنه يأسف على ما يخلفه من المال والفتيان. فهذه كلها ظنون، يرى ابن سينا أنها باطلة ولا حقيقة لها[1].

والموت عند ابن سينا ليس أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها، وهي الأعضاء التي مجموعها يسمى بدناً، كما يترك الصانع آلاته. والنفس جوهر غير جسماني، ليست عرضاً ولا قابلة للفساد «فإذا فارق هذا الجوهر البدن بقي البقاء الذي يخصه وصفا من كدر الطبيعة وسعد السعادة التامة ولا سبيل إلى فنائه وعدمه. فإن الجوهر لا يفنى من حيث هو جوهر ولا تبطل ذاته. وإنما تبطل الأعراض والخواص والنسب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها»[2].

وأما الذي يخاف الموت لأنه لا يعلم إلى أين تصير نفسه، وجهل بقاء النفس وكيفية المعاد، فليس يخاف الموت على الحقيقة، وإنما يجهل ما ينبغي أن يعلمه. «فالجهل إذن هو المخوف الذي هو سبب الخوف، وهذا الجهل هو الذي حمل العلماء على طلب العلم والتعب فيه، وتركوا لأجله راحات البدن، واختاروا عليها النصب والسهر. ورأوا أن الراحة التي يستراح بها من الجهل هي الراحة الحقيقية، وأن التعب الحقيقي هو تعب الجهل، لأنه مرض في النفس، والبرء منه خلاص

---

(1) ابن سينا: «رسالة في الشفاء من خوف الموت ومعالجة داء الاغتمام به»، ص 36 - 37، نشرة الكردي ضمن (جامع البدائع)، ط 1، مصر، 1917 م.
(2) نفس المصدر، ص 37.

وراحة سرمدية ولذة أبدية»[1].

في هـذا الموقف التفـاؤلي الرائـع يعطي ابن سينـا تصوراً جـديـداً للراحـة والتعب؛ تصوراً يجعل التعب الحقيقي ناجماً عن الجهل بحقيقة بقاء النفس وكيفية المعاد، بينما الراحة الحقيقية هي في المعرفة والخلاص من ذلك الجهل، بالرغم مما يصاحبها من نصب وسهر.

وعلى ضوء ذلك كم يبدو متناقضاً قول أبي العلاء وهو العالم الذي يفترض أنه امتلك أسباب المعرفة:

«تعب كلهـــا الحيـــاة فـــما أعـجب إلا مـن راغب في ازديـــاد»![2]

لأن الحكيم لا يشعر بالتعب وهو مستغرق في أجـواء حكمته والمعـرفة التي حصل عليها. اللهم إذا سلمنا مع أبي العلاء بأن المعرفة لم تزده الا شقاء، وأنـه بقي حتى أواخر أيامه جاهلاً بحقيقة النفس والمعاد، فانظر قوله:

سأرحل عن وشك ولست بعالم على أي أمر لا أبالك أقـدم؟!
وهـوّن إعـدامي عـليَّ تحققي بأني وإن طال التمكث أعدم[3]

ويرى ابن سينا أن الحكماء لما تيقنوا من هذا الأمر واستبصروا فيـه وعرفـوا حقيقته، «وصلوا إلى الروح والراحة، هانت عليهم أمور الدنيا كلهـا واستحقروا جميع ما يستعظمه الجمهور من المال والثروة واللذات الحسية والمطالب التي تؤدي إليهـا إذ كانت قليلة الثبـات والبقـاء سـريعـة الـزوال والفنـاء كثيـرة الهمـوم إذا وجدت»[4].

نخلص من ذلك إلى أن ابن سينا يقدم حلاً لمشكلة الموت أو المصير يجمـع بين الرؤية الدينيـة والتصور الفلسفي، ويـرسم للحكم الأخلاقي إطـاراً عقلياً، وهذا الحل ينسجم مع المذهب التفاؤلي العام لابن سينا، حيث يكاد الفرد هنا أن

---

(1) ابن سينا: رسالة في الشفاء من خوف الموت، ص 38.
(2) المعري. «سقط الزند» مع شروحه للتبريزي والبطليوسي والخوارزمي، جـ 3، ص 977، مطبعة دار الكتب المصرية، 1947 م.
(3) المعري: اللزوميات، جـ 2، (222/11).
(4) ابن سينا: رسالة في الشفاء من خوف الموت، ص 38.

يصبح أقل اهتزازاً أمام مشاكل الحياة وعنتها، وقسوة الموت ومرارته، لأنه بالرغم من معايشته للحاضر، وبالرغم مما يراه فيه أحياناً من جمال ومتع، فإنها لا تكاد تساوي شيئاً أمام المتعة العظيْمة التي سوف يفوز بها في الدار الآخرة.

كما أن الموت لا يشكلْ نهاية لكل شيء، فهناك النفس الخالدة وهي الجوهر الروحي، وهناك المعاد، حيث يلاقي كل إنسان أجراً لما فعل، فلا نجد هنا ذلك القلق الوجودي الذي سنلاحظه عند أبي العلاء. القلق على الماضي الذي اندثر، والمستقبل المجهول، والحاضر الذي سيندثر. بل نجد إنساناً مستقراً داخلياً، ومطمئناً على مستقبله، ولكن ليس اطمئنان الكسالى، بل تدفعه دائماً الرغبة لاكتشاف المجهول واقتحامه لرسم خطوط المستقبل السعيد.

وربما كان الشيخ الرئيس هو النموذج الحي الذي تجسدت فيه تلك المعاني النبيلة والخصال القوية. فلقد تميز بروح اسلامية عجيبة قلما نجد لها نظيراً في الحضارات القديمة والحديثة؛ روح حاولت أن تمسك بجميع أسباب المعرفة فكانت تلك الظاهرة «السينوية» التي حيرت العلماء على امتداد العصور، وتنوعت إنجازاتها في الفلسفة والطب والتصوف والشعر والموسيقى والسياسة (النظرية والعملية).

وإذا أردنا أن نحسب كل ذلك في إطار النظرة التاريخية إلى العالم والإنسان، فإن ابن سينا يحاول التوفيق أيضاً بين الرؤية الدينية والتصور الفلسفي، ولا ينطلق من تصور فلسفي للتاريخ بل من رؤية دينية. بالأخص في النظرة إلى المستقبل، حيث يتفق موقفه مع الموقف الديني من الزمان والتاريخ.

وقد يعترض البعض هنا على ذلك، بأن ابن سينا قد قال بقدم العالم، ومن ثم فلا ينسجم هذا الموقف مع التصور الديني للتاريخ الذي يتحدد ببداية تتمثل في حدوث العالم ونهايته تتمثل في قيام الساعة ويوم الحساب.

ونجيب على ذلك بأن ابن سينا وإن قال بالقدم فإنه لم يعن بذلك إنكار الخلق أصلاً، لأنه قال بالإبداع والفيض والصدور، وهو قول بالخلق حسب تصور خاص كما سنرى في الفصل القادم. ومن هنا لا يتنافى قوله بالقدم واتفاقه مع الرؤية الدينية للتاريخ.

(ب) ابن زكريا الرازي وتصوره الطبيعي للتاريخ

ينطلق الرازي الطبيب، على عكس ابن سينا، من موقف عقلي وفلسفي محض في نظرته إلى التاريخ. لأن التاريخ عنده هو تاريخ العلماء والفلاسفة الذين قدموا خدمات جلى للبشرية في مجالات الفلسفة والطب والفلك والهندسة والكيمياء.. إلخ.

والرازي فيلسوف يؤمن بالعقل وفضله إيماناً جازماً، ويؤمن بالتقدم العلمي المستمر. وقد أشرنا إلى أنه رفض طائفة كبيرة من النظريات الأرسطية رغم شيوع الفكر الأرسطي وطغيانه في أوساط المسلمين في ذلك الوقت، كما انتقد جالينوس في بعض آرائه، بل وضع نفسه في مصاف سقراط وأبقراط من الفلاسفة والأطباء السابقين، إن لم يكن يرى أنه أرقى منهم، لأنه استدرك جزءاً من نقصهم، كما أصلح بعض أخطائهم؛ لكنه، وانطلاقاً من نزعته التقدمية، يرى أنه سيأتي بعده من هو أرقى منه على مرّ الزمان[1].

وهذا الإيمان المفرط بفكرة التقدم، كان من المفروض أن يؤدي إلى قيام مذهب تفاؤلي عند الرازي، لأنه يؤمن بالإنسان وبقدرته على التقدم وبناء الحضارة وهي نزعة مماثلة لما جاء به فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر من إيمان بالعقل والعلم والإنسان، وتحريره من سلطة الدين والكهنوت.

غير أننا نجد العكس من ذلك عند الرازي الطبيب، فقد كان متشائماً جداً «يرى أن الشر في هذا الوجود أكثر من الخير، وأنك إذا قايست بين راحة الإنسان ولذاته في مدى راحته، مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأنكاد والأحزان والنكبات، فنجد أن وجوده ـ أي الإنسان ـ نقمة وشر عظيم طلب به. وأخذ ـ الرازي ـ يصحح هذا الرأي باستقراء هذه البلايا ليقاوم كل ما يزعم أهل الحق من أفضال الإله وجوده البيِّن، كونه تعالى الخير المحض وكل ما يصدر عنه خير محض بلا شك»[2].

يلوح من ذلك أن الرازي الطبيب ينكر العناية الإلهية، ولكننا لا نستطيع

---

(1) أنظر: الفصل الأول، ص 41.

(2) أنظر: «رسائل فلسفية للرازي»، ص 180.

الجزم في هذا الأمر، لأن الرازي من خلال تراثه المتبقي لدينا يؤمن بوجود خالق حكيم أحسن كل شيء خلقه. وإذا ثبت إنكاره للعناية الإلهية فإن العلاقة تكون جد وثيقة بين هذا الإنكار وبين قيام نزعة التشاؤم عنده.

ونزعة لتشاؤم هذه لا تتفق والمقدمات التي ساقها من إيمان بالعقل، والتحرر من أية سلطة غير سلطته، وكذلك إيمانه بالتقدم العلمي المستمر، والتي هي في حد ذاتها ترسم مستقبلاً سعيداً للإنسان فنزعة التشاؤم هذه لا تتفق مع الخطوط الرئيسية لمذهبه الفلسفي، بل ولا حتى مع الطابع العام لحياته. فقد كان كيميائياً أولاً ومن ثم طبيباً يشار إليه بالبنان، يصاحب الملوك والأمراء ويكسب من مهنته كثيراً. ولم يكن زاهداً منعزلاً كما هو الحال مع متشائم كبير كأبي العلاء؛ اللهم إلا إذا فصلنا بين حياة الفيلسوف وبين أفكاره، وأنهما ليسا مترابطين بالضرورة؛ وإلا فأين تصوف ابن سينا و «حكمته المشرقية» من إقباله على الملذات وانغماره في بحار السياسة؟!

على أن تلك النزعة التشاؤمية عند الرازي الطبيب لم تطبع رؤيته إلى التاريخ بطابعها السلبي. فقد بقي ينظر إلى التاريخ على أنه تاريخ العلماء والفلاسفة، وأن مسيرة التاريخ تقدمية متصاعدة إلى الأمام، ومتحررة من أي سلطان آخر غير سلطان العلم وأن التاريخ هو انجازات العلم والحكمة في تاريخها الطويل. ومن هنا فإن نظرته إلى التاريخ تعارض النظرة الدينية القائمة أساساً على فكرة الوحي، وأن التاريخ محدد ببداية ونهاية. فقد خلت نظرة الرازي إلى التاريخ من أي ذكر للمعاد والحساب في اليوم الآخر، ومن هنا فإنه يعارض التصور السينوي الذي ينطلق أساساً من موقف ديني واضح.

(جـ) الرؤية التاريخية عند أبي العلاء

أبو العلاء المعري شاعر وفيلسوف يلعب الوجدان والعاطفة دوراً كبيراً في أعماله الفكرية والأدبية ومن هنا لم يكن تناوله للتاريخ تحليلياً. وإنما هو تناول وجداني يرتبط بمشكلة المصير. غير أننا سوف نحاول استجلاء رؤيته التاريخية من خلال نقطتين هما: أولاً ـ رأيه في طبيعة التاريخ ذاته، وثانياً ـ «رأيه في البعد

الزماني الذي يمثل موضوع التاريخ، وذلك من آناته الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل).

(أ) يقول أبو العلاء في إحدى لزومياته محاولاً استكناه طبيعة التاريخ وحقيقته:

سألت رجالاً عن (معد) ورهطه وعن (سبأ) ما كانَ يسبي ويسبأ
فقالوا هي الأيام لم يخل صرفها مليكاً يفدى أو تقيا ينبأ
أرى فلكاً ما زال في الخلق دائراً له خبر عنّا يصان ويخبأ[1]

أي إنه يشير ابتداء إلى أن التاريخ يتقاسمه اثنان: الأنبياء والملوك. لأنه بعد أن خبر تاريخ العرب على الأقل (معد، سبأ)، استنتج أن الأيام - أو التاريخ - لم تخل حوادثها أن تكون: إما ملكاً يحكم، أو رجلاً صالحاً يبعث نبياً.

بمعنى آخر يعرض أبو العلاء تفسيرين للتاريخ، أحدهما ديني يستند على ظاهرة النبوة والوحي، والآخر سياسي ينبع من دور الحكام في صنع التاريخ، وأما موقفه من السياسة والملوك والأمراء فقد كان موقف المهاجم والرافض على الدوام:

هل سار في الناس أول تبقى فيتبع الناس بعده سيره
ملوكنا الصالحون كلهم زير نساء يهش للزيره

* * *

يسوسون الأمور بغير عقل فينفذ أمرهم ويقال ساسه
فأف من الحياة وأف مني ومن زمن رئاسته خساسة[2]

(ب) إذا كان التاريخ هو الماضي كما أسلفنا، فإن المعري لا يعول كثيراً على هذا الماضي، لأنه كأحلام النائم سرعان ما يزول، وليست له حقيقة واقعية:

أنت ابن وقتك والماضي حديث كرى ولا حلوة للباقي الذي غبرا[3]
ويعبر الحي بالخالي فيعبره وكم رأي ذات ألوان فما اعتبرا

فالماضي إذن قد اندثر، ولذلك يقرنه المعري دائماً بالموت والعدم والفناء

---

(1) اللزوميات: جـ 1 (33/4).
(2) اللزوميات: جـ 1 (302/125)، جـ 2 (28/36).
(3) اللزوميات: جـ 1 (293/103).

وكل ما يدل على ذلك. وقد شبه تاريخ الإنسانية بركام هائل من القبور قد اندرس وجاء بعده ركام آخر واندرس وهكذا إلى ما لا نهاية:

صاح هذي قبورنا تملأ الرحـ ... ـب فأين القبور من عهد عاد
خفف الوطء ما أظن أديم الـ ... أرض إلا من هذه الأجساد
رب لحد قد صار لحدا مراراً ... ضاحك من تزاحم الأضداد
ودفين على بقايا دفين ... في طويل الأزمان والآباد[1]

ولنترك الحديث الآن عن الحاضر، لأن لنا فيه حديثاً طويلاً، ونقفز مباشرة إلى المستقبل.

يرى البعض أن التطلع للمستقبل يتم عن طريق الوعي بأسرع مما يتم الالتفات إلى الماضي. ثم يصبح هذا الميل في حياتنا صارخاً وقوياً، لأننا نعيش في شكوكنا ومخاوفنا وتوجساتنا وآمالنا حول المستقبل أكثر مما نعيش في ذكرياتنا وتجاربنا الراهنة. وقد تظهر هذه الحقيقة كمنحة مؤذية للإنسان، لأنها توجد عنصراً من الحيرة، والقلق في الحياة الإنسانية لا تعرفه سائر المخلوقات، وقد يكون الإنسان أسعد وأحكم لو أنه تخلص من هذه الفكرة الوهمية ـ أي سراب المستقبل[2].

ولا ينطبق هذا القول على مفكر كما ينطبق على أبي العلاء. فلقد عاش دوماً يؤرقه ذلك البصيص الآتي من المستقبل، فتراه يضيء مرة وينطفيء مرات ومرات. ولا يغرنا أن أبا العلاء قد أوصد الأبواب حوله وأصبحت حياته محاطة بالعدم من جميع الجهات ومنها جهة المستقبل، ويبدو أن تلك إحدى محاولاته للتخلص من وهم المستقبل، فلربما يصبح سعيداً؛ أقول لا يغرنا ذلك، لأن المستقبل يطل عند المعري من نافذة أخرى وهي نافذة (المصير).

فلقد ظل المصير ومشكلته عند المعري دائماً مصدراً من مصادر القلق والحيرة والتمزق. ولم يكن الرجل مستقر الايمان حتى يطمئن قلبه على ما فعله في حياته من عمل صالح، أنه لن يضيع بعد الموت، لأن الله لن يضيع أجر من عمل صالحاً. ولم يكن ملحداً بشكل نهائي، وكافراً بالألوهية حتى يرتاح من هذا المستقبل

---

(1) المعري: شروح سقط الزند، جـ 3، ص 974 - 976.
(2) كاسيرر: مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية، ص 110.

المجهول ويهتم بوجوده الحاضر ومستقبله في هذا العالم وحسب، وليس في عالم آخر.

وإنما كان أبو العلاء تتقاذفه أمواج الشك واليقين، وإن كانت رياح الشك هي الطاغية عنده، والذات عنده تعاني من انشطار حاد بين السلب والإيجاب. ومن هنا كان المستقبل عند المعري «منحة مؤذية» كما قال «كاسيرر» لأنه وضعه في حالة خوف دائم وقلق مستمر. وتراه بعض الأحيان يحاول التخلص من «وهم المستقبل» بالتوقف عن التفكير فيه، والاعتراف بالعجز حياله في نبرة من الحزن واضحة، فيقول:

أطرق كرى ليس لي علم بشأن غد ولا لغيري ولا يحزنك إطراقي[1]

(جـ) إذا كان هذا هو موقف المعري من الماضي والمستقبل، وهو موقف منكر لهما، فهل هو مؤمن بالحاضر؟ يلوح من بعض أقواله أنه مؤمن بالحاضر فعلاً على أساس أنه الحقيقة الوحيدة المتبقية من الزمان، فقوله الذي ذكرناه:

أنت ابن وقتك والماضي حديث كرى .... الخ

وقوله أيضاً:

خذا الآن فيما نحن فيه وخليا غداً فهو لم يقدم وأمس فقد مرا[2]

فهذه كلها إشارات تدل على ذلك. ولكنها ليست إشارات كافية، لأن المعري سلط على الحاضر مشكلتين استحال بعدهما إلى هباء، وهما: مشكلة الموت، والنزعة التشاؤمية.

فبالنسبة للموت، نرى أن إنسان أبي العلاء مهدد باستمرار، يسوقه الموت إلى الهاوية كما يساق أهل جهنم إلى النار:

كم لاحت الأشراط في جنح الدجى فمتى تبين لبعثنا أشراط
وكأن هذا الخلق أهل جهنم وهم من الموت الزؤام سراط[3]

(1) اللزوميات: جـ 2 (22/48).
(2) اللزوميات: جـ 1 (228/93).
(3) اللزوميات: جـ 2 (65/10).

ولقد سلط الموت على الإنسان منذ بدء الخليقة :

وإني أرى ذريــة الـشيــخ آدم   قديماً عليهم بالردى أخذ الأصر [1]

أما حياة الإنسان فهي مجرد جسر يفضي إلى الموت :

كم رام سبـر الأمـر من قبلنـا   فنـادت القـدرة لـن تسبـره
عشنـا وجسر المـوت قـدامنـا   فشمـر الآن لـكي تـعبـره [2]

بل إن الموت هو الحقيقة الوحيدة التي لا يتطرق إليك شك المعري :

وهـوّن إعـدامي عـلي تحققي   بـأني وإن طال التمكث أعـدم

وكذلك فإن التاريخ الإنساني ليس كما هو الحال في الأديان، عبارة عن بداية هي خلق العالم ونهاية هي يوم القيامة، بل هو عند المعري عبارة عن مسيـرة بين عدم وعدم :

لقـد أسفت وماذا رد لي أسفي   لما تفكـرت في الأيـام والقـدم
في العدم كنا وحكم الله أوجدنا   ثم اتفقنا على ثان من العدم [3]

وأخيراً، فإن الموت هو الحقيقة الوحيدة التي نستخلصها من التاريخ :

بلوت أمــور النـاس من عهــد آدم   فلم أر إلا هــالكــاً أثــر هــالــك
كم حــل حيث تبنى الحي مــن أمم   ثم انقضـوا وسبيـلاً واحـداً سلكـوا
إن تسأل العقل لا يوجدك من خـبر   عـن الأوائـل إلا أنهم هـلكــوا [4]

ولا يكـاد يماثـل المعـري في نـظرتـه إلى مشكلة المـوت من الفـلاسفـة إلا «هيدجر». فعنـد هذا أن القلق لا بـد أن يكشف عن طابـع وجودنـا، باعتبـارنا موجودات متناهية قد جعلت للموت. وليس الإنسان هو الموجود الـوحيد الـذي يعرف أنه فانٍ وحسب، بل إن الإنسان أيضاً هـو الموجـود الوحيـد الذي يـدخل

---

(1) اللزوميات : جـ 1 (247/7).
(2) اللزوميات : جـ 1 (301/123).
(3) اللزوميات : جـ 2 (259/104).
(4) اللزوميات : جـ 2 (138/137)، جـ 2 (127/9).

الموت في وجوده باعتباره أعلى ما لديه من إمكانيات. فهذا الحد الأليم ـ حد الموت أو الفناء أو التناهي ـ هو الذي يحدد الوجود الإنساني ويميزه، بحيث يمكن أن نقول إن الوجود البشري بطبيعته «وجود » للموت أو «وجود من أجل الموت»[1].

والقضية الثانية التي سلطت على الحاضر عند أبي العلاء هي نزعته التشاؤمية. ونحن هنا لا نخص بالذكر زهده الشديد وتحريمه أكل الحيوان ورأيه القاسي في المرأة وامتناعه عن الزواج وغير ذلك مما أصبح أحاديث يتسلى بها الرواة، وإنما نخص هنا رأيه في مشكلة الشر.

فأبو العلاء يرى أن الخير والشر ممتزجان دوماً. وأن الشر أكثر من الخير، وأن هذه الدنيا شر كلها، والناس كلهم أشرار، وأنه لا يطمع باكتساب الخير حينما أضحى متوافراً للأشرار:

والخير والشر ممزوجان ما افترقا وكل شهد عليه الصاب مذرور
إن مازت الناس أخلاق يعاش بها فإنهم عند سوء الطبع أسواء
داران أما هذه فمسيئة جداً ولا خبر لتلك الدار
يئست من اكتساب الخير لما رأيت الخير وفر للشرار[2]

إن رجلاً يؤمن بسيادة الشر في هذا العالم، ويصبح الموت عنده كامناً في صميم الحاضر، بحيث يغدو فعل الحياة بالنسبة لديه ليس غير أن «يحيا موته» كما قال «هيدجر»[3]؛ لا نعتقد أنه يكون حسن الظن بالحاضر. وإذا أضفنا إلى ذلك إنكاره للماضي وعجزه حيال المستقبل، فماذا بقي من آنات الزمان الثلاثة؟ وماذا بقي من الزمان وهو موضوع التاريخ؟ بل ماذا بقي من التاريخ نفسه؟ لم يبق غير السلب!

أبو العلاء سيّء الظن بالتاريخ. هذه حقيقة لا تقبل الجدل بعد كل ما عرضناه، ومع ذلك فلننظر قوله كتأكيد آخر:

---

(1) د. زكريا إبراهيم: الفلسفة الوجودية، ص 97.

(2) اللزوميات: جـ 1 (258/35)، جـ 1 (35/8). جـ 1 (338/198)، جـ 1 (327/182).

(3) د. زكريا إبراهيم: الفلسفة الوجودية، ص 99.

ما كان في هذه الدنيا بنو زمن إلا وعندي من أخبارهم طرف
يخبِّر العقل أن القوم ما كـرموا ولا أفادوا ولا طابوا ولا عرفوا[1]

ولكن هذا لا يمنع من أن تكون له غاية ما، أو حقيقة معينة. أما غايته عند أبي العلاء، إن كان ثمة غاية، فهو أن يزيدنا معرفة بالشر الكامن في هذا العالم، وأما حقيقته، فليس ثمة حقيقة تستخلص من التاريخ غير الموت، يقف كـالجلاد شاهراً سيفه على رقاب الناس.

فما أتعس تلك (الغاية)، وما أقسى هذه (الحقيقة)!

6 ـ نقد ومقارنة

في دراستنا للرؤية التاريخية في فلسفة ابن سينا والرازي الطبيب وأبي العلاء المعري، أشرنا إلى وجود ثلاثة اتجاهات، ولنا عليها الملاحظات التالية:

(أ) لا نستطيع أن نتبين عند ابن سينا تصوراً واضحاً للتاريـخ، ويمكن أن نرجع السبب في ذلك إلى نظريته في الزمان. فلقد كان تناولـه للزمان إمـا طبيعياً (فيزيقياً) ينطلق من العلاقة بينه وبين الحركة، وإما ميتافيزيقياً ينطلق من العلاقة بينه وبين الله والعالم، ثم ما يتفرع عن ذلك من مشـاكل القـدم والحدوث. أمـا محاولته تفسير الزمان سيكولوجياً بربطه بالشعور، فـإنها بقيت محدودة، ولم تفعـل شيئاً أمام ضخامة الجانب الطبيعي في فلسفته.

ومن هنا كان التصور السينوي للزمان جافاً وخاليـاً من الحياة والـديمومـة ـ بتعبير برجسون ـ ؛ تصور مادي فرضته نزعته التجريبية. ومثل هذا التصور يكون ثـابتاً وسكـونياً، لأنـه يرتبط بقـوالـب وأشكال ومقـولات محـددة يقتضيهـا العلم الطبيعي، فيكون بالتالي مفتقداً للبعد التاريخي الذي يتميز بالتغير والصيرورة.

وحتى إذا وجدنا طابعاً تاريخياً معيناً في فلسفة ابن سينا الزمانية، على ضوء نظريته في الآن، فإنه طابع محدود مبني على أساس رياضي ومنـطقي مجرد، مثـل تحديده للآن والماضي والمستقبل، وليس من سبر لأغوار التاريخ وأخبار الأمم. أو أنه ينطلق في أحسن الأحوال من النظر إلى الإنسان وتحديد دوره في هذه الدنيا وما

(1) اللزوميات: جـ 2 (87/1).

بعدها، وهذا ما جعل رؤية ابن سينا للتاريخ يطغى عليها الطابع الديني والأخلاقي، ولم تقدم جديداً أكثر مما قدمه الدين في هذا المجال.

(ب) بقدر ما نجد أن الرازي الطبيب مختلف مع ابن سينا بشكل كامل في رؤيته إلى التاريخ، نجد أنه يلتقي إلى حد كبير مع فيلسوف جاء بعده بقرون عديدة، وهو الفيلسوف الفرنسي «فولتير». فلقد كان هذا داعياً إلى تحرير العقل والإنسان من سلطان الكنيسة والكهنوت وكل أشكال القهر والارهاب، كما أنه كان مؤمناً بالعلم وبالفلسفة إيماناً مطلقاً إلى حد أنه يرى أن عالماً كإسحق نيوتن (1642 - 1727 م) أعظم من الإسكندر الأكبر وقيصر وغيرهم من عمالقة الحرب على مر العصور.

ومثل الرازي أيضاً كان «فولتير» متشائماً يرى أن الشر في هذا الوجود أكثر من الخير. وقصيدته في «زلزال لشبونة» تعبر عن ذلك خير تعبير، كما أن سخريته من «لايبنتز» ومذهبه التفاؤلي في قصة «كانديد» لا تحتاج إلى بيان.

(جـ) على أن هنالك مفارقة كناقد أشرنا إليها ونحن نستعرض موقف الرازي من التاريخ، وهي نزعة التشاؤم عنده. فهي حقاً كاللحن النشاز في مذهب قائم على دعائم من العقل والإنسانية والتقدم العلمي المستمر، وهو ما يميز مذهب الرازي الطبيب، وكذلك فإن التقدم هو الميزة العظيمة لعصر التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر. ولنا الآن أن نطرحها على محك النظر والتساؤل.

فإذا كان الرازي الطبيب و «فولتير» قد أداروا ظهورهم نهائياً للدين، ورأوا أنه مصدر البلايا والفتن والشرور في هذا العالم، وآمنوا بالعقل وبالعلم ورأوا أنهما قادران على رسم صورة المستقبل السعيد للإنسان. فلماذا ازدادت نزعتهم التشاؤمية عمقاً وحدة بعد ذلك، وكأنهم بعد أن أداروا ظهورهم للبحر لم يجدوا إلا الهاوية؟ على حين كان من المفروض أن يتسم موقفهم بالتفاؤل، لأن الجنة التي كانت تعد بها الأديان في عالم آخر غير عالمنا هذا، أضحت، على زعمهم، في متناول أيديهم حيث يريدون تأسيسها على الأرض عن طريق العقل والعلم والحرية ورفض الميتافيزيقا والأديان!

ولكن هيهات؛ لأن الاطمئنان النفسي الذي يمنحه الدين للإنسان هو أكبر

حافز له على العمل والنظر (التفكير) والتقدم الفعلي، وهو الذي يصبغ نظرة الإنسان إلى العالم بصبغة تفاؤلية.

أما هؤلاء الذين تشبثوا بمقولة: أن العلم هو «الترياق السحري» الذي يصلح لعلاج كل شيء ، حتى أكثر الأشياء ذاتية عند الإنسان، فإنهم وقعوا في وهم كبير، كالذي وقع فيه الرازي الطبيب وغيره كثير من المحدثين، مما طبع فلسفتهم بالتناقض والحيرة والاضطراب، ومن ثم العجز عن تقديم الحلول الناجعة للإنسان في حاضره ومستقبله.

لأن هنالك مشاكل في الحضارة لا يستطيع العلم، رغم إ اننا بأهميته الكبيرة، أن يَلِجَها وأن يقدم لها الحلول، مثل المشكلة الأخلاقية ومشكلة المصير. حيث يبقى الدين وحده هو القادر على ذلك، ؛ بينما لم تقدم فلسفات العلم على اختلاف تياراتها إلا طريقاً مسدوداً، نشاهد صورته فيما وصلت إليه أزمة الفكر والحضارة في القرن العشرين، أو في النصف الثاني منه على وجه الخصوص.

(د) يكاد المعري أن يكون الوحيد الذي مس فكرة التاريخ مساً مباشراً. فعلى حين تكلم ابن سينا وكذلك الرازي الطبيب عن الزمان من زاوية الفيزيقا أو الميتافيزيقا، نجد أن أبا العلاء تناوله من زاوية الصيرورة. فكان الزمان عنده كائناً حياً تجري عليه كافة المراحل التي يمر بها الكائن الحي من شباب وشيخوخة وهرم وموت وفناء. . . الخ. أي أن الزمان لا يخضع لمقولات المنطق وحسب، بل يخضع لقانون التغير والصيرورة؛ والتاريخ صيرورة مستمرة، لذا كانت فلسفة أبي العلاء الزمانية هي فلسفة تاريخية حقاً.

ولقد تأثر أبو العلاء بالتصور الجاهلي للزمان، ذلك التصور الذي يربط بينه وبين الموت وقوة الفناء التي يستنبطها الدهر، والتي أشار إليها القرآن الكريم بمعنى «الدهر المهلك».

ولعل هذا التأثر هو الذي جعل أبا العلاء يتجاوز الرؤية التي تنطلق في التاريخ من بدايته ثم نهايته. فكان أن تعلق بنهاية التاريخ من حيث إنها تمثل في شعوره مشكلة فلسفية عميقة هي مشكلة الموت كما أوضحنا.

ولعل النهاية عند أبي العلاء تختلف عنها في التاريخ الديني، لأن النهاية في

التاريخ الديني (المعاد)، نستطيع أن نعتبرها بداية لحياة جديدة وليست نهاية تعني الفناء والعدم. ولذلك كانت مصدراً للتفاؤل يشبع في الإنسان دافع الخلود، بينما النهاية عند أبي العلاء عدمية التاريخ والزمان.

ولذلك وضع المعري الإنسان في طريق مسدود، وربما فتح له منفذاً بعض الأحيان، غير أنه لا يؤدي إلا إلى الهاوية، وربما كان هذا هو السبب في انهيار أسس فلسفة أبي العلاء، وبالأخص الاجتماعية والأخلاقية، بحيث إن تأثيرها لم يتجاوز حدود صاحبها أبداً، لأنها بدت في أعين الناس وكأنها فلسفة (هروبية) تدعى العقل والمنطق، وشيمة الاثنين البناء؛ بينما لا يعرف أبو العلاء غير الهدم!

الفصل الخامس

مشكلة القدم والحدوث في الفلسفة الإسلامية (الله - العالم - الزمان)

تمهيد: أهمية المشكلة

كل فكرة لدى أي فيلسوف، هي بالنتيجة لبنة ضرورية لقيام (مذهبه) الفلسفي الذي يرمي إليه. وفكرة الزمان التي تناولناها بالشرح والتحليل في دراستنا هذه، هي من أهم الأفكار التي حاول الفلاسفة المسلمون عن طريقها إقامة مذاهبهم الفلسفية. وربما كانت تلك الأهمية تنبع من جملة الحقائق التالية:

1 - إن المشكلة التي كانت محور النقاش في البيئة الفكرية للمسلمين، وخاصة في القرن الرابع الهجري، هي مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين، وكان اكتمال المذهب الفلسفي لدى أي فيلسوف مسلم لا يتحقق برأيه، إلا إذا استطاع التوفيق بين طرفي تلك المعادلة.

وفي حين كان الفلاسفة يرون إمكانية التوفيق بين الدين والفلسفة، فإن المتكلمين والسلفيين من أهل الحديث يرون استحالة ذلك.

2 - إن أهم مشكلة كانت تمس قضية التوفيق بين الدين والفلسفة هي مشكلة القدم والحدوث. فالفلاسفة، كما هو معلوم، قالوا بقدم العالم انطلاقاً من قدم المادة والصورة والحركة والزمان؛ بينما أثبت المتكلمون، الذين حمل «الغزالي» لواءهم فيما بعد، حدوث العالم والمادة والصورة والحركة والزمان.

ولذا فإن أية محاولة للتوفيق بين الاتجاه الفلسفي كانت تصطدم بمشكلة

القدم والحدوث، ولم تكن لتتم قبل اجتياز تلك العقبة. ولا عجب إذا رأينا «الإمام الغزالي» قد وضع مشكلة القدم والحدوث على رأس المسائل التي انطلق منها في هجومه على الفلاسفة، فخطأهم فيما ذهبوا إليه من القول بقدم العالم والزمان، بل وكفرهم في ذلك[1]؛ لينتهي إلى استحالة التوفيق بين الفلسفة والدين.

وقد وضع «أبو الوليد ابن رشد» (520 - 595 هـ) مشكلة القدم والحدوث كأهم قضايا الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، وحاول جاهداً أن يثبت أن الطرفين متفقان، أما الخلاف الموجود فهو على التسمية وحسب؛ لينتهي من ذلك إلى أن النهج الفلسفي القائم على العقل والنهج الديني القائم على الوحي، هو واحد وإن بدا مختلفاً[2].

3 ـ ما دامت قضية التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والنقل هي الهدف الذي كان يرمي إليه الفلاسفة المسلمون من جراء المذاهب الفلسفية التي أقاموها، وعلى الأخص «الفارابي» و«ابن سينا» و«ابن رشد»؛ فإن مشكلة القدم والحدوث هي المدخل الضروري لمعرفة مذاهبهم تلك واختبار قوتها.

فعن طريق مبدأ التوفيق إذن، نستطيع أن نميز ما هو الأصيل وما هو الدخيل في الفلسفة الإسلامية، ثم نحسب نسبة الأصالة والإبداع عند كل فيلسوف ونعرف ما إذا كان مقلداً أم مبدعاً.

4 ـ تلك أهمية مشكلة القدم والحدوث بشكل عام، أما أهميتها الخاصة، أي من حيث علاقتها بفكرة الزمان التي هي صلب حديثنا؛ فإنها ترتبط بها ارتباطاً وثيقاً. لأن أي طرح للسؤال عن قدم العالم أو حدوثه، وهل إن ذلك القدم هو قدم بالذات أم بالزمان مثلاً، سيؤدي بنا إلى البحث في قدم الزمان نفسه. وكذلك التساؤل عن حدوث العالم، وكيفية خلقه، وما هي معاني الخلق والإحداث والإبداع والتكوين؛ يرتبط بصميم المشكلة الزمانية، ويدور في آفاقها. وهذه مواضيع كثر حولها الجدل، واحتدم فيها النقاش بين الفلاسفة والمتكلمين، لأنها

---

(1) انظر «تهافت الفلاسفة» للغزالي، ص 193، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر.

(2) ابن رشد: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، ص 40، تحقيق: محمد عمارة، ط 1، دار المعارف، مصر، 1972 م.

تمس العقيدة الدينية للمسلمين، وقد أسلفنا أن بوادرها كانت موجـودة في القرآن الكريم.

وبـالرغم من أن عـرضنا سيكـون منطلقـاً من آراء «ابن سينا» و«الـرازي الطبيب» و«المعري»، إلا أن ذكر الآراء المعارضـة، وهي كثيرة، سيجعـل بحثنا عبارة عن تغطية شاملة لهذه المشكلة لا تقتصر على رأس بعينه، وهو ما نطمح إليه إن شاء الله.

المبحث الأول: مشكلة القدم والحدوث عند ابن سينا

إن العلاقة بين مشكلة قدم الزمان وحدوثه، ومشكلة قدم العالم وحدوثه، بقدر ما هي وثيقة جداً، فهي شفافة جـداً، بحيث إنه يصعب علينا التمييـز بين الاثنين في كثير من الأحيان، ذلك أن البحث في قدم الزمـان وحدوثـه عند «ابن سينا» ما هو إلا تمهيد لتقرير رأيه في قدم العالم وأبديته.

أما الفصل الذي سنقوم به بين قدم الزمان وحدوثه وقدم العالم وحدوثـه، فهـو مما يقتضيـه البحث ليس إلا، لأن المواضيـع المثارة هنـا كثيـرة ومتشـابكـة، والمصطلحات المستعملة متشابهة ويشوبها شيء من الغمـوض، مما يجعـل العرض الذي قمنا به في الفصل الثاني حول هذه المصطلحات غير كاف؛ ولأن «ابن سينا» وضـع ما يشبـه المعجم الخـاص، يفسر فيـه مصـطلحـات «الخلق» و«الإبـداع» و«التكوين» تفسيراً خاصاً.

لذا فإن عرضنا للنظرية السينـوية في القـدم والحدوث سيكـون ذا شقين: الأول يتعلق بقدم الزمان وحدوثه، وسيكون عرضنا فيه أكثر ارتباطاً بالمصطلح ، من حيث تطوره وعلاقته بالمذهب عموماً، وكذلك من حيث أهميته في بناء النظرية السينوية حول الله والعالم؛ أما الثاني فيتعلق بقدم العالم وحدوثه، أي أنه سيكون في صميم المذهب، ويطرح مشكلة العلاقة بـين الله والعالم والـزمان بشكـل أكثر وضوحاً وتحديداً.

ولكن قبل كل ذلك لا بد أن نلقي الضوء على تصور «ابن سينا» للألوهية لأنها الطرف الأساسي من أطراف تلك العلاقة (الله والعالم والزمان).

أولاً ـ واجب الوجود عند ابن سينا

(أ) إثبات واجب الوجود

ينطلق «ابن سينا» في إثباته لواجب الوجود من نفس نظريته في الواجب والممكن، فهو يرى: أنه لا شك أن هنالك موجوداً، وهذا الموجود إذا نظرنا اليه في العقل من حيث هو موجود يقطع النظر عن تحققه في فرد من أفراده، فلا يخلو: إما أن يكون وجوده من ذاته، فيكون واجب الوجود، أو من غيره، وحينئذ فلا يكون واجباً بالضرورة. وهو مع «ذلك غير ممتنع، لأن الممتنع لا يوجد، فبقي أنه ممكن. أي لا يستحيل وجوده وعدمه، بل الطرفان متساويان بالنسبة إليه، وما استوى طرفاه لا يخرج إلى الوجود إلا بمرجع. فهذا المرجع إما أن يكون وجوده من ذاته، فيكون واجب الوجود، أو من غيره فيكون ممكن الوجود، أو يتسلسل الأمر في العلل والمعلولات الممكنة إلى غير نهاية أو يدور. لكن التسلسل والدور باطلان فلم يبق إلا الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود. إذن فمن معنى الموجود الذي لا يشك في تحققه، لا بد أن نصل إلى الاعتقاد بوجود واجب الوجود، وهو الله سبحانه وتعالى[1].

(ب) صفات واجب الوجود

1 ـ مشكلة الصفات عند الإسلاميين:

مشكلة الصفات الإلهية واحدة من المشاكل التي أخذت نصيباً وافراً من اهتمام الفلاسفة والمتكلمين المسلمين، وكان لها أثر عظيم في توجيه تيارات بأكملها نحو هذه الوجهة أو تلك. فسمي أهل السلف «بالصفاتية» لأنهم أثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع والبصر، والكلام، والجلال، والإكرام، والجود، والإنعام، والعزة، والعظمة، ولم يفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل، بل ساقوا الكلام سوقاً واحداً. وكذلك أثبتوا لله صفات خبرية مثل اليدين والوجه، ولم يؤولوا ذلك. إلا أنهم قالوا: هذه

---

(1) حموده غرابه: ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص 86 - 87.

الصفات قد وردت في الشرع، فنسميها صفات خبرية[1].

وبالغ بعض السلف من أصحاب الحديث والحشوية في إثبات الصفات إلى حد تشبيه الباري بصفات المحدثات، فسموا «المشبهة». وقد قالوا: إن معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاض، إما روحانية، وإما جسمانية. ويجوز عليه الانتقال والصعود والاستقرار والتمكن[2].

أما (المعتزلة) فقد أثبتوا القدم لله تعالى واعتبروه أخص وصف لذاته. ولكنهم نفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة. هي صفات قديمة، ومعان قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الألوهية[3].

وعلى الضد من أهل السلف فقد اتفق المعتزلة على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة، ونفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة، ومكاناً، وصورة، وجسماً، وتحيزاً، وانتقالاً، وزوالاً، وتغيراً، وتأثراً، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيداً. ومن هنا فقد سموا أصحاب العدل والتوحيد[4].

والصفات على نوعين: صفات ذاتية وهي الموجود نفسه، إما مع إضافة كما لو قيل إن الله جوهر، أي مسلوب عنه الكون في موضوع، وأما مع سلب، كما لو قيل إن الله واحد، أي مسلوب عنه القسمة بالكم أو بالقول أو بالشريك، فهي اعتبارات مختلفة لا توجب مغايرة ولا كثرة، وصفات فعلية أو إيجابية كالإرادة والعلم والقدرة وغيرها.

ولقد أثبت المعتزلة للباري صفات السلب، والذات، ونفوا عنه صفات الفعل أو الإيجاب وردوها إلى السلب، وكان «أبو الهذيل العلاف» - (135 - 235 هـ) يقول: إذا قلت إن الله عالم أثبت لـه علماً هو الله ونفيت عنه جهلاً،

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 1، ص 92.

(2) نفس المصدر، ص 105.

(3) نفس المصدر، ص 44

(4) نفس المصدر، جـ 1، ص 45.

ودللت على معلوم كان أو يكـون، وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجـزاً وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدور، وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتاً[1] .

وإلى مثل ذلك ذهب «النظام» (ت 231 هـ) حين قال: معنى قولي (عالم) إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قـولي حي إثبات ذاتـه ونفي الموت عنـه، وكذلـك في سائـر صفات الـذات على الترتيب[2] .

والخلاصة فإن المعتزلة، على عكس الأشاعرة، يـرون أن صفات الله هي عين ذاته وليست زائدة على الذات، لأن هذا يوجب التعدد في القديم وهو محال.

فالله عند «ابن الهذيل»: عـالم بعلم هو هـو، وقادر بقـدرة هي هو، وحي بحياة هي هو، وكذلك الحال في سمعه وبصره وقدمـه وعزتـه وعظمتـه وجلالـه وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته[3] .

وقد ذكر «الشهرستاني» أن «أبا الهذيل» قد أخذ هذا الـرأي من الفلاسفـة الذين اعتقدوا أن الذات الإلهية واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب واللوازم[4] .

وكنا قد أشرنا في فصل سابق[5] إلى أن هؤلاء الفلاسفة الـذين يشير اليهم (4) «الشهرستاني» وكذلك «القفطي» هم الفلاسفة الطبيعيـون قبل «سقـراط»، من أمثـال «أكسينوفان» و«أنباذ وقليس». حيث ينسب إليهم هؤلاء المؤرخـون أنهم يجمعون بين ذات الله وصفاته، غير أننا لانستطيع أن نتأكد من صحة هذا الزعم.

ولكن ما يهمنا هنا هو تبين موقف الفلاسفة المسلمـين من مشكلة الصفات

---

(1) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ 1، ص 245، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط 2، 1969 م.
(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ 1، ص 247.
(3) نفس المصدر، ص 245 .
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، جـ 1، ص 50.
(5) انظر: الفصل الثاني.

الإلهية، وبالتحديد موقف «الشيخ الرئيس» ، لأنه سيوضح إلى حد كبير رأيه من (الألوهية): توحيداً وتنزيها، وكذلك موقفه من آله «أرسطو» أو المحـرك الذي لا يتحرك.

ثم إن تكوين فكرة كـاملة عن العلاقـة بين الله والعـالم والزمـان، لا بد أن يقترن بتصور واضح عن الألوهية.

2 ـ مشكلة الصفات عند ابن سينا

الأول، أو واجب الوجود عند ابن سينا لا جنس له، ولا ماهية له، ولا كيفية له، ولا كمية له، ولا أين له، ولا متى له، ولا ند له، ولا شريك له، ولا ضد له، وأنه لا حد له، ولا برهان عليه، بل هو البرهان على كل شيء، بل هو إنما عليه الدلائل الواضحة، وإنه إذا حققته فإنما يوصف بعد الأنية بسلب المشابهات عنه، وبإيجاب الإضافات كلها إليه، فإن كل شيء منه وليس هو مشاركاً لما منه، وهو مبتدأ كل شيء، وليس هو شيئاً من الأشياء بعده[1] .

وواجب الوجود تام الوجود، لأنه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده قاصراً عنه، ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره، كما يخرج في غيره، مثل الإنسان فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه، وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره، بل واجب الوجود فوق التمام، لأنه ليس له الوجود الذي له فقط، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده، وله، وفائض عنه[2].

وواجب الوجود بذاته خير محض، والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود، أو كمال الوجود من باب الوجود. والعدم من حيث هـو عدم لا يتشـوق إليه، بـل من حيث يتبعه وجـود أو كمال للوجـود، فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود، فالوجود خير محض وكمال محض[3] .

---

(1) ابن سينا: «الشفاء ـ الإلهيات»، جـ 2 ، ص 354، وانظر أيضاً: النجاة الإلهيات)، جـ 3، ص 251 - 252.

(2) ابن سينا: الشفاء ـ الإلهيات، جـ 2 ، ص 335.

(3) نفس المصدر، ص 355.

والوجود خيريه، وكمال الوجود خيرية الوجود. والوجـود الذي لا يقـارنه عدم - لا عدم جوهر، ولا عدم شيء للجوهر، بل هـو دائماً بـالفعل - فهـو خير محض، والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً، فذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئـاً من الشر والنقص، فإذن ليس الخـير المحض إلا الواجب الوجود بذاته[1].

وواجب الوجود هـو الحق المحض، لأن الحق قد يقـال لما يكـون الاعتقاد بوجوده صادقاً، فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بـوجوده صـادقاً، ومـع صدقه دائماً، ومع دوامه لذاته لا لغيره.

وسائر الأشياء، كما يرى ابن سينا، لا تستحق ماهياتها الوجود، بل هي في أنفسها وقطع أصنافها إلى واجب الوجود تستحق العدم، فلذلك كلها في أنفسها باطلة، وبه حقه، وبالقياس إلى الوجه الذي يليه حاصله، فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه، فهو أحق أن يكون حقاً[2].

وواجب الوجود هو عقل وعاقل ومعقول. أما أنه عقل محض، فلانه ذات مفارقة للمادة من كل وجه، ولأن السبب في أن لا يعقل الشيء هو المادة وعلائقها لا وجوده. والوجود الصوري هو الوجود العقلي وهو الوجود الذي إذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل، والذي يحتمل نيله هو عقل بالقوة، والذي ناله بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال، والذي هو ذاتـه هو عقـل بذاتـه. وأما أنـه معقـول محض، فلأن المـانـع للشيء أن يكـون معقـولاً هـو أن يكـون في المـادة وعلائقها، وهو نفس المانع أن يكون عقلاً[3].

ومن هنا فإن البريء عن المادة وعلائقها، والمتحقق بالوجـود المفارق، هـو معقول لذاته. إذن فذاته عقل وعاقل ومعقـول، وذلك لأنـه بما هـو هويـة مجردة عقل، وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته، وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة فهو عاقل ذاته. على أن لا يفهم من ذلك أن هنالك أشياء متكثرة في

---

(1) ابن سينا: الشفاء، الألهيات، ص 355 - 356.
(2) نفس المصدر، جـ 2، ص 356.
(3) نفس المصدر، ص 356.

ذات الباري، بل الكل ينصب على شيء واحد[1].

وواجب الوجود إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولّد عنها، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه، والأول يعلم الأسباب ومطابقاتها، فنعلم ضرورة ما يتأدى إليها، وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا، فيكون مدركاً للأمور الكلية من حيث هي جزئية، أي من حيث لها صفات[2].

وكأن «ابن سينا» قد أدرك الإشكال الكبير الذي كان سيقع فيه، فيما لو جارى «أرسطو» في وصفه للمحرك الذي لا يتحرك بأنه يعقل ذاته وهي معقولة له وحسب، فأراد أن يكون موفقاً بين الدين والفلسفة، فذهب إلى أن واجب الوجود يعقل ذاته ويعقل غيره، مبيناً أن ذلك لا يوجب كثرة فيه.

بل ذهب «ابن سينا» إلى أبعد من ذلك فقال: إن الله يعلم بالجزئيات، «فواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يغرب عنه شيء شخصي، ولا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض»، وعد ذلك من العجائب التي يحتاج تصورها إلى «لطف قريحه»![3].

والمبدأ الأول عشق وعاشق ومعشوق. فهو عاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام، وخير من حيث هي كذلك، فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض، لكنه لا يتحرك إلى ذلك عن شوق فإنه لا ينفعل منه البتة، ولا يشتاق شيئاً ولا يطلبه[٣].

وليس أجمل ولا أبهى من أن تكون الماهية عقلية محضة، خيرية محضة، بريئة عن كل واحد من أنحاء النقص، والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ جمال كل شيء وبهاء كل شيء، وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له. وكل جمال وملاءمة وخير مدرك فهو محبوب معشوق، ومبدأ كل ذلك إدراكه[5].

---

(1) ابن سينا: الشفاء، الألهيات، ص 357.
(2) نفس المصدر، جـ 2، ص 359.
(3) نفس المصدر، ص 359.
(4) نفس المصدر، ص 363.
(5) نفس المصدر، ص 368.

فالأول بإدراكه لذاته من حيث هو خير تام يكون عاشقاً، ومن حيث هو مدرك لذاته يكون معشوقاً، ومن حيث هو حقيقة خيرية جديرة بأن تحب وتعشق يسمى عشقاً، ولكن الحقيقة واحدة لا يلحقها التكثر أبداً [1].

ولكن إذا كان الله هو الوجود المحض، والحق المحض، والخير المحض، والعلم المحض، والقدرة المحضة، والحياة المحضة، فإن ذلك لا يدل على معنى مفرد لكل صفة على حدة، بل المفهوم منها معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون في مادة أو مخالط لما بالقوة، أو متأخر عنه شيء من أوصاف جلالته ذاتياً أو فعلياً. ولأن تلك الصفات تقتضي سلب ألوان من النقص لا توجد في الكمال، أما هو فواحد لا يتعدد [2].

فإذا قيل «في الأول إنه جوهر لم يعن به إلا الموجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوباً عنه الشريك. وإذا قيل عقل ومعقول وعاقل، لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة. وإذا قيل له أول لم يعن إلا إضافة هذا الوجود إلى الكل. وإذا قيل له قادر لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافاً إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذي ذكر. وإذا قيل له حي لم يعن إلا هذا الوجود العقلي مأخوذاً مع الإضافة إلى الكل المعقولة، إذ الحي هو الدارك الفعال. وإذا قيل مريد لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته، أي سلب المادة عنه، مبدأ لنظام الخير كله، وهو يعقل ذلك فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب. وإذا قال جواد عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر هو أنه لا ينحو غرضاً لذاته وإذا قيل خير لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص وهذا سلب، وكونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة. فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه»[3].

---

(1) حموده غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص 96.

(2) ابن سينا: «الرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية»، ص 135 ضمن «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»، وانظر عباس محمود العقاد: «الشيخ الرئيس ابن سينا»، ص 27، ط 2، دار المعارف بمصر.

(3) ابن سينا: النجاة، جـ 3، ص 251.

ونستطيع بعد هذا العرض لرأي الشيخ في الواجب وصفاته أن نضع الملاحظات التالية:

أ ـ الملاحظة الأولى

إن تصور «ابن سينا» للألوهية يقوم على فكرتين أساسيتين هما: التوحيد من جهة والتنزيه من جهة أخرى. فمن جهة التوحيد لاحظنا أنه يؤكد مراراً وتكراراً في كتبه ورسائلة على أن الأول لا جنس له ولا ماهية، ولا كيفية له ولا كمية، ولا ند له ولا شريك، ولا عند له... الخ. كل ذلك ليبين أن الله تعالى ذات واحدة لا تتجزأ.

ويقترن بمفهوم التوحيد مفهوم التنزيه. وقد لاحظنا كم شغلت مشكلة الصفات أفكار المتكلمين، فأثبت بعضهم جميع الصفات للباري دونما تفريق بين صفات ذات وصفات أفعال كالأشاعرة، بينما نفى بعضهم الآخر الصفات عن الله، وخاصة صفات الذات أو الإيجاب كما هو الحال عند المعتزلة.

فابن سينا يرى أن توحيد الباري يقتضي أن تنفى عنه جميع أنواع الكثرة، مثل الكثرة العقلية الحاصلة من التركيب بين الجنس والنوع، والكثرة الحاصلة من تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية، ولذلك قال ابن سينا: إن وجوده ـ الباري ـ عين ماهيته. كذلك الكثرة بالانقسام الفعلي عن طريق الكم، وكذلك الكثرة بالصفات.

الله عند «ابن سينا» بسيط لا تركب فيه، ولذا فإنه عمل جاهداً لكي يثبت أن وجود تلك الصفات لا يوجب مغايرة ولا كثرة. فهي في نظره ترجع إما إلى «سلب المشابهات عنه أو إيجاب المضافات إليه»، ويؤكد ذلك في (الشفاء): «فالصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود ثم الصفات الأخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع سلب، وليس ولا واحد منها موجباً في ذاته كثرة ولا مغايرة»[1].

ومثال ذلك إذا قلنا: إن الله جوهر، فإننا نعني به هذا الوجود مسلوباً عنه

---

(1) ابن سينا: الشفاء، الألهيات، جـ 2، ص 365.

الكون في موضوع. وإذا قلنا إنه واحد عنينا به هذا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوباً عنه الشريك. وإذا قلنا إنه أول عنينا به إضافة هذا الوجود إلى الكل.

وهكذا فإن جميع صفات الذات ليست لها معانٍ قائمة بذاتها، وإنما هي عبارة عن معنى واحد في الذات الإلهية، وإن الأسامي إنما تكثر بإضافة شيء إلى الله أو إضافته إلى شيء، أو سلب شيء عنه، والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة.

أما الصفات الثبوتية أو الإيجابية كالقدرة والإرادة والحياة، فإنه يردها أيضاً إما إلى السلب أو الإضافة أو المركب فيما بينهما. فإذا قلنا إنه قادر فمعنى ذلك أن وجود غيره يصدر عنه على النحو الذي ذكره «ابن سينا»، وإذا قلنا إنه حي، فمعنى ذلك أن هذا الوجود العقلي مأخوذ مع الإضافة إلى الكل المعقول أيضاً، إذ هو الحي المدرك الفعال. وإذا قلنا إنه مريد فمعنى ذلك أن واجب الوجود مع عقليته ـ أي سلب المادة عنه ـ مبدأ لنظام الخير كله، وهو يعقل ذلك، وهذا تركيب من السلب والإضافة. وكذلك الحال في صفة الجود وصفة الخيرية، فهما تركيب من السلب والإضافة أيضاً.

أي إن التوحيد والتنزيه هما مبدءان لا محيد عنهما في تصور ابن سينا للألوهية. وبذا نستطيع أن نعد فيلسوفنا هنا متأثراً بنظرية المعتزلة في الصفات ومعارضاً للأشاعرة فضلاً عن أهل السلف وأصحاب الحديث. إذ إن هؤلاء يعدون الصفات ذواتاً وأعياناً زائدة على الذات. ومن هنا كانت حملة «الغزالي» على «ابن سينا» في هذه الناحية، وعلى الأخص فيما يتعلق بصفة العلم كما سنلاحظ.

ب ـ الملاحظة الثانية

نستطيع أن نتبين دون كبير عناء تشابها بين بعض صفات واجب الوجود عند «ابن سينا» والمحرك الذي لا يتحرك عند «أرسطو».

فإله «أرسطو» هو أيضاً أزلي غير منقسم وغير ذي كم. وهو فعل محض، وبسيط مفارق للمادة، وهو عقل محض يعقل ذاته لأنها أسمى المعقولات وأشرفها، وهو خير محض، والمحبوب أو المعشوق الأول الذي تصبو إلى كماله سائر

الموجودات العاقلة وتطلبه [1].

لكن من الإنصاف أن نشير إلى أن «أرسطو» بالرغم من إيمانه بوجود مبدأ تتوقف عليه السموات والأرض، ينعم بحياة من الغبطة القصوى ويعقل ذاته وهي أسمى الموجودات، ومن خلال ذلك يحرك السماوات والأرض جميعاً، فإنه لا يخلص لهذه الوجدانية إخلاصاً تاماً، لأنه يجعل سلسلة المحركات الثواني أو العقول المفارقة التي تلي المحرك الأول آلهة، ويشيد بأجداده من قدماء اليونان الذين نسبوا الألوهية إلى الأجرام السماوية [2].

ومن هنا لحق بمذهبه في الألوهية هذا اللبس والغموض، في حين كان إيمان «ابن سينا» في الوحدانية صارماً لا يقبل التأويل أو اللبس. أضف إلى ذلك أن «أرسطو» جعل العلاقة بين المحراك الذي لا يتحرك وبقية العالم علاقة عاشق ومعشوق، بينما جعل «ابن سينا» العلاقة بين الله والعالم علاقة علة ومعلول عن طريق نظريته في الواجب والممكن.

جـ ـ الملاحظة الثالثة

وهناك تمايز آخر بين إله «أرسطو» وواجب الوجود عند «ابن سينا» يتعلق بصفة العلم.

فالمعروف أن الإله عند «أرسطو» معزول في دائرة ذاته، وعلمه لا يخرج إلى أبعد من حدود هذه الدائرة، لأنه يرى من المستحيل أن يكون موضوع الإدراك الإلهي غير الذات الإلهية، وذلك للأسباب التالية [3]:

1 ـ لأن القول بخلاف ذلك يعني أن هذا الإدراك مرتبط بشيء آخر غير الذات الإلهية، يتوقف عليها ذلك الإدراك.

2 ـ لأن إدراك المتغير (أي العالم) يؤدي إلى تغير في المدرك له (أي الله).

3 ـ لأن ذلك يعني أن ثمة شيئاً أشرف من فعل الإدراك هو موضوعه، فلم

---

(1) د. ماجد فخري: «أرسطو طاليس المعلم الأول»، ص 96 - 97.
(2) نفس المصدر، ص 100.
(3) د. ماجد فخري: أرسطو طاليس، ص 100 - 101.

يكن الله أفضل الموجودات، ولم يكن وجوده أفضل الوجود، بل كان عبارة عن قوة قابلة للإدراك، والله فعل محض. لذلك وجب أن نقول، حسب رأي «أرسطو»، «إن ثمة أشياء لا يعقل أن يدركها العقل الإلهي»، وأن نصر على أن «العقل الإلهي يدرك ذاته، لأنها أفضل الموجودات، فهي إذن إدراك للإدراك (أو عقل للعقل)». وبناء على ذلك يصبح إسناد معرفة الجزئيات إلى الله أمراً عسيراً.

وفي الواقع لو جارى «ابن سينا» «أرسطو» في مذهبه هدا لكان والدين مثل خطين متوازيين. ولكنه مشى معه خطوة واحدة، ثم تحرك بعد ذلك طبقاً لما تمليه عقيدته الإسلامية. فلقد وافق «ابن سينا» «أرسطو» في أن الله يعلم (أو يعقل) ذاته، ولكنه اختلف معه في أنه وسع دائرة علم الله لكي تشمل غيره أيضاً.

الله عند «ابن سينا» يعقل ذاته، ويعقل أنه مبدأ كل شيء، وبذلك يعقل أوائل الموجودات وما يصدر عنها على نحو كلي لا تشوبه شائبة التغير ولا يختلط بالزمن. وهو كما لاحظنا يعلم الأسباب فيعلم بالضرورة مسبباتها، فيكون مدركاً للأمور الكلية من حيث هي جزئية. فلا يغرب عنه شيء شخصي: **﴿ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض﴾** «كما تقول الآية الكريمة»[1].

غير أن «ابن سينا» حينما جعل الله عالماً بالكليات وعالماً بالجزئيات من خلال الكليات، فإنه جعل العلم بها ناشئاً عن الذات الواجبة لا عن الأشياء نفسها، وبذلك عصم الواجب عن أن يكون منفعلاً عن الأشياء ولها تأثير فيه، ونزهه عن الإمكانية والاستعداد اللازم لحصولها من حيث هي معلومة له بالفعل بعد أن لم تكن. وجعل ادراكها بصفات كلية لا تنطبق في الخارج إلا على جزئي، ليكون إدراكاً عقلياً ليس محتاجاً إلى آلة جسمية، وجعل هذا الإدراك غير مقترن بالزمان، لأن الزمان متغير، وتغيره يؤدي إلى تغير الإدراك المقترن به، وتغير الإدراك يؤدي إلى التغير في الذات المدركة، فبتجرده عن الزمان قد حل هذا الإشكال[2].

وبالرغم من كل ذلك البعد عن «أرسطو» وفلسفته، والقرب من الدين ومتكلميه، فإنه لم يعصم «ابن سينا» من أن يكون هدفاً للحملة القاسية التي شنها

(1) (سبأ: 3).

(2) حموده غرابة: ابن سينا بين الدين والفلسفة، ص 105.

«الإمام الغزالي»، واتهامه الفلاسفة - وكان يخص الفارابي وابن سينا - بأنهم يزعمون أن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات!

وعند الغزالي أن الله يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها، بعلم واحد لا يتغير بحدوث الجزئي ووجوده وفنائه، وهو علم بأنه سيكون، وهو بعينه علم بوجوده، وعلم بانقضائه، أما اختلاف أحوال الجزئي، فهي إضافات لا توجب تبدلاً في ذات العلم والعالم، كما أن تغير وضع الشخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً في الثابت، وهكذا ينبغي أن نفهم الحالة في علم الله[1].

ثانياً - اللّه والعالم والزمان عند ابن سينا

(أ) قدم الزمان وحدوثه

يفرق «ابن سينا» بين نوعين من القدم: الأول هو القدم الذاتي والثاني هو القدم الزماني. «فالقديم بحسب الذات هو الذي لا يوجد لذاته مبدأ به وجب، أولا يوجد لذاته مبدأ يتعلق به، وهو الواحد الحق تعالى. أما القديم بحسب الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه، أي لا أول لزمانه»[2].

فيكون القديم بالذات أخص من القديم بالزمان، لأن كل قديم بالذات قديم بالزمان، ولكن ليس كل قديم بالزمان قديماً بالذات[3].

و «ابن سينا» يقول بالقدم (قدم الزمان والعالم)، ولكنه يرى أن هذا القول لا يتعارض مع ما يذهب إليه الدين، ولا يؤدي إلى تعدد القدماء كما يزعم المتكلمون، لأن هناك فرقاً واضحاً بين القديم بالذات والقديم بالزمان، وسنرى هذا الأمر تفصيلاً فيما بعد.

فالقديم بالذات له خاصية معينة، وهي أنه ليس لذاته مبدأ يتعلق به، فهو واجب الوجود لذاته، بينما القديم بالزمان له مبدأ يتعلق به، ولكنه وجد في زمان

---

(1) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، هامش ص 221.

(2) ابن سينا: «النجاة (في الحكمة الإلهية)»، القسم الثالث، ص 218، أيضاً: «رسالة الحدود» لابن سينا، ص 102.

(3) انظر: «التعريفات» للجرجاني، ص 150 .

غير متناهٍ، فاكتسب لا نهائية الزمان، ولكنه بقي متصلاً بالعلة أو المبدأ الـذي يتعلق به وهو الله.

فلا يوجد إذن غير قديم واحد بالذات هو الله تعالى، بينما يمكن أن يوجـد عدة قدماء بحسب الزمان. وربما كان إشكال المتكلمين ناجماً عن الخلط بين القديم بالذات والقديم بالزمان.

أما بالنسبة للحدوث، فقد ميز «ابن سينا» أيضاً بين نوعين منه: الأول ذاتي والثـاني زماني، أمـا الأول فمعناه إفـادة الشيء وجـوداً، وليس لـه في ذاتـه ذلـك الوجود، لا بحسب زمان دون زمان، بل في كل زمـان كلا الأمـرين. أما الثـاني فمعناه إيجاد شيء بعد ما لم يكن له وجود في زمان سابق[1].

أي أن الحدوث الذاتي هو كون الشيء مفتقراً في وجوده إلى الغير، والحدوث الزماني هو كون الشيء مسبقاً بالعدم زمانياً، والأول أعم مطلقاً من الثاني[2].

ويرى «ابن سينا»: «أن الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات. ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن، أي بعد زمان متقدم فكان بعد القبل غير موجود معه. فالزمان مبدع، أي يتقدمه باريه فقط، ومعنى المحدث الزمـاني، أنه لم يكن ثم كـان، ومعنى (لم يكن) أنه كان حال هو فيه معدوماً»[3].

وفيلسوفنا يحدد في هذه النصوص معالم نـظريته حـول مشكلة قدم الـزمان وحدوثه، بل حول مشكلة الخلق عموماً كما سنرى. وواضح هنا أنه يفند نظريات المتكلمين ومن يجري على مجراهم من الفلاسفة الذين يقولـون بالحـدوث الزمـاني بمعنى الخلق من عدم (لم يكن ثم كان).

فالزمان عنده محدث حدوثاً زمانياً. لأن كل شيء مـوجود زمـانياً لا بـد أن يكون له (قبل) و (بعد) فإذا قلنا مع المتكلمين إن الزمان محدث حدوثاً زمانياً، أي

---

(1) ابن سينا: «رسالة الحدود»، ضمن «تسع رسائل في الحكمـة والطبيعيات»، ص 102.
(2) الجرجاني: التعريفات، ص 73.
(3) ابن سينا: «النجاة (في الحكمة الطبيعية)»، القسم الثاني، ص 115 - 117.

مخلوق من عدم، فيكون وجود الزمان بهذا المعنى «بعداً» «لـ «قبل» غير موجود (معدوم)»، وهذا محال. ولذا كان الزمان مبدعاً، أي يتقدمه خالقه بالذات وليس بالزمان.

والإبداع عند «ابن سينا» «اسم لمفهومين، أحدهما تأسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء، والمفهوم الثاني أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته أن لا يكون موجوداً، وقد فقد الذي في ذاته إفقاداً تاماً»[1].

ويوضحه في مكان آخر فيقول: «إن الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط أوآلة أو زمان، وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط. فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث»[2].

فالإبداع إذن يصدر عن العلة الأولى مباشرة دون متوسط أو آلة أو زمان، لأن الشيء الذي يسبقه عدم زماني لا بد له من واسطة تنقله من حالة العدم إلى حالة الوجود.

ويقابل «ابن سينا» بين مفهوم الإبداع ومفهومي الإحداث والتكوين. فيرى أن التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي، وهو خاص بالأمور العنصرية الفاسدة، بينما الإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني، وهو خاص بالموجودات الطبيعية التي تخضع للتسخير. أما الإبداع وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ولا عن زمان سابق، فهو خاص بالعقل[3]. ومن هنا كان أقرب إلى الحدوث الذاتي الذي عرفناه فيما سبق إن لم يكن هو بعينه، ولا ندري لماذا فصل «ابن سينا» بين المفهومين؟!

وفي الحقيقة فإن «ابن سينا» في تحديده للمصطلحات السابقة وشرحه لمفهوم الإبداع، الذي يكاد يشكل عنده معالم نظرية كاملة في الخلق يقابل فيها موقف المتكلمين المسلمين وفلاسفة اليونان على السواء، إنما يمهد للمسألة الرئيسية التي

---

(1) ابن سينا: «رسالة الحدود»، ص 102.

(2) ابن سينا: «الإشارات والتنبيهات»، جـ 3، 116.

(3) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 337 - 338.

يتوج بها مذهبه الفلسفي، وهي مسألة قدم العالم وحدوثه، حيث سنرى كيف تتضح هذه النظرية حينئذ.

(ب) قدم العالم وحدوثه

إن العالم عند ابن سينا قديم، «ولكنه ليس قديماً بذاته ـ كما يراه الملحدة ـ بل هو محدث الذات. وليس كونه محدث الذات ـ على ما يظنه المعطله ـ أنه كان قبل العالم زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم، ثم بعد انقضاء ذلك الزمان خلق العالم. فإن هؤلاء جعلوا الزمان قديماً مع الله سبحانه، وأوجدوا زماناً قبل العالم والحركة»[1].

ورغم أننا سوف نفرد لهذا النص الهام، الذي يحدد فيه فيلسوفنا موقفه بوضوح تام من مشكلة قدم العالم وحدوثه، فقرة خاصة نناقش فيها نقد «ابن سينا»للتصور الطبيعي والتصور المثالي عن العالم، فلا بأس هنا من أن نلقي عليه شيئاً من الضوء لنرى إلى أي حد استفاد من تحديده وتعريفه لمصطلحات القدم والحدوث الآنفة الذكر، ومن ثم كيف وظفها لبناء نظريته حول مشكلة الخلق.

فالعالم عند «ابن سينا» قديم، ولكنه ليس قديماً بالذات كما يزعم (الملحدون) بل قديماً بالزمان. وهو يقصد بالملحدين أولئك الفلاسفة الدهريين أو الطبيعيين الأوائل الذين ينكرون وجود مبدأ روحي للكون، ويرون أن الطبيعة مكتفية بنفسها، وأن الدهر دائر لا أول له ولا آخر. وإليهم أشار القرآن الكريم في الآية: ﴿**وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر**﴾[2]. وربما كان يشير، وهذا محض استنتاج، إلى الفلاسفة الذين قالوا بقدم الزمان والمكان، والهيولى (ذاتياً)، فعددوا القديم بالذات بينما هو في الحقيقة واحد، وأبرز من يمثل هؤلاء الفيلسوف «الرازي الطبيب».

وموقف هؤلاء الملحدين يقابله موقف المتكلمين، أو (المعطلة) كما ينعتهم[3]، والذين يقولون بحدوث العالم زمانياً، لأن هذا يعني وجود زمان

---

(1) ابن سينا: كتاب الهداية، ص 164.

(2) (الجاثية: 24، وانظر: الفصل الثاني، ص 11 - 112.

(3) يطلق ابن سينا صفة التعطيل على المتكلمية عموماً، لأن قولهم بالحدوث الزماني يعني أن الإرادة =

تعطلت فيه الإرادة الإلهية عن الخلق، وبعد انقضاء تلك الفترة شرعت بالخلق ثانية، وهذا القول باطل لأنه ينسب النقص إليه تعالى، فضلاً عن أنه يؤدي إلى وجود زمان قديم يساوق وجوده الوجود الإلهي ، وهو موجود قبل العالم والحركة، ولا يمكن أن يفهم قبل وجودها.

ولا يمكن أن يكون هذا الزمان هو الدهر والسرمد، لأن المتكلمين حينما يتحدثون عن الزمان والعالم، فإنما يعنون به الزمان الذي هو مقدار الحركة وليس السرمد أو الدهر. أي أن الموقف الكلامي، وليس الموقف الفلسفي، هو الذي يؤدي إلى تعدد القدماء!

إن الحدوث الذاتي هو الإبداع، ولكن هل يحل قولنا بالإبداع مشكلة قدم العالم ذاتياً؟ وهل تنقذنا (نظرية الإبداع) السينوية من الوقوع في نفس ما وقع فيه الدهريون والمتكلمون من القول بالتعدد أو التعطيل؟

لكي يتلافى «ابن سينا» هذا الأمر فإنه، انطلاقاً من عقيدته الإسلامية، سلم بتقدم الله على العالم، ولكنه حدد معاني التقدم والتأخر بدقة وعدد أقسامها.

فالمتقدم عنده يقال بخمسة معان؛ أحدها التقدم بالزمان، كتقدم الأب على الابن، والثاني التقدم بالمرتبة أو الوضع ـ الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه ـ كالتقدم في الصف أو الوظيفة، والثالث بالشرف والكمال كتقدم العالم على الجاهل، والرابع بالطبع، وهو أن يوجد وليس المتأخر بموجود معه، ولا يوجد المتأخر إلا وذلك الشيء موجود، كتقدم الواحد على الاثنين والخطوط على المثلث، حيث إن المتأخر هنا لا يمكن أن يوجد إلا بوجود المتقدم، بينما لا يقتضي وجود المتقدم وجود المتأخر. أما القسم الخامس والأخير فهو التقدم بالعلية، مثل تقدم العلة على المعلول [1].

= الإلهية تعطلت في وقت ما عن الفعل.
انظر: «النجاة»، القسم الثالث (الإلهيات)، ص 257 ، وانظر: «كتاب الهداية» لابن سينا أيضاً، ص 164.

(1) انظر ابن سينا: الشفاء، الألهيات، جـ 1، ص 163، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، 1060 م، وانظر الشيرازي: الأسفار الأربعة، السفر الأول، ص 225 - 256، أيضاً د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 231.

أما تقدم الله على العالم فبالذات والشرف والطبع والعلية لا بالزمان، فإنه لم يبدع في زمان سابق. ولو تأخر وجود العالم عن الله بالزمان، لكان بين الوجودين زمان فيه عدم، ولتساءلنا عن السبب المرجح للشروع في الخلق بعد الامتناع عنه ولكان معنى هذا أنه قد حدث تغير في الإرادة الإلهية الأمر الذي لا يصح أن يلحق بذاته تعالى. فالعالم إذن قديم بالزمان محدث بالذات، والله علته ومبدأه[1].

ومعنى ذلك أن وجود الله يقتضي وجود العالم، ولا يمكن أن يوجد الله دون وجود العالم معه، وهذا يقتضي منا أن نبحث طبيعة العلاقة بين الله والعالم على ضوء قانون العلية من جهة، وعلى ضوء فكرة الخلق كما وردت في التصور الديني من جهة أخرى، على أساس أن العالم هو فعل الله.

(جـ) العلاقة بين الله والعالم

1 ـ العلاقة العلية

أشرنا فيما سبق إلى أن العلاقة بين الله والعالم هي علاقة علة ومعلول. وأن تقدم الله على العالم ليس تقدماً بالزمان وإنما هو تقدم بالعلية. ولذا كان لزاماً علينا أن نبحث طبيعة تلك العلاقة، ولبحثها لا بد أن نتعرض لنظرية العلل وأقسامها عند الشيخ الرئيس ولو بشكل موجز

العلل عند «ابن سينا» أربعة: صورة وعنصر وفاعل وغاية. فالعلة الصورية تعني ما هو جزء من قوام الشيء، ويكون الشيء بها هو ما هو بالفعل. أما العنصرية أو المادية فتعني ما هو جزء من قوام الشيء، ويكون الشيء بها هو ما هو بالقوة، وتستقر فيها قوة وجوده، والفاعلية فهي التي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها، أي لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلاً لما يستفيد منها وجود شيء يتصور بها، حتى يكون في ذاتها قوة وجوده إلا بالعرض. وأخيراً العلة الغائية، وهي العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مباين لها[2].

---

(1) د. محمد علي أبو ريان: المصدر السابق، ص 302.

(2) ابن سينا: الشفاء، الألهيات، جـ 2، ص 257، تحقيق: محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، القاهرة، 1960 م.

ويقال صورة لكل ما يصلح أن يفعل، وبهذا المعنى تشمل الجواهر المفارقة. ويقال أيضاً على كل ما تقوم بـه المادة وتكمل، فتنشـأ عنها الحـركات والأعـراض المختلفة، وتقال أخيراً على نوع الشيء وفصله وجنسه. وبذا استوعب «ابن سينا» مختلف المعاني التي ذهب إليها «أرسطو» في مدلول الصورة، وجعلها تواجه نظريتي التغير والمعرفة، بل وعالم اللا تغير[1].

والعنصرية هي استعداد لقبول شيء كاستعداد اللوح للكتابة، وكل عنصر من حيث هو عنصر له القبول فقط، وأما حصول الصورة فله من غيره. وانتقال العنصر من حال القوة قد يتم دون تركيب فيسمى موضوعاً بالقياس إلى ما هو فيه، أو بتركيب فيسمى (اسطقسا)، وهو أصغر ما ينتهي إليه القاسم في القسمة[2].

والفاعل ما يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس له من ذاته، وليس بلازم أن يكون مؤثراً بالفعل بل قد يكون مفعوله معدوماً، ثم يعرض له ما يصير معه فاعلاً. وقد يظن أن الشيء إنما يحتاج إلى العلة الفاعلة في حدوثه، فإن وجد استغنى عنها، وإنما هي لمجرد الحدوث ولا بد لها أن تسبق المعلول ولا داعي لأن تصاحبه. وهذا ظن باطل، لأن الوجود بعد الحدوث إن كان بالذات فلا يحتاج إلى علة خارجة عنها، وإن كان بغير الذات فإنه لا يتحقق ولا يبقى إلا بالعلة التي أحدثته. وفي حديث «ابن سينا» عن الفاعلية ما يؤذن بأنه يستمسك بالآلية، ولو في عالم الطبيعـة على الأقل، ولكنه لا يلبث أن يردها إلى غائية مفرطة[3].

والغاية ما لأجله يكون الشيء، وقد تكون في نفس الفاعل كالفرح بالغلبة، أو خارجة عنه كمن يفعل شيئاً ليرضى به غيره. ومن الغايات التشبه بشيء آخر، والمتشبه به من حيث هو متشوق إليه غاية، والتشبه نفسـه غايـة. والعلة الغائيـة مسببة لوجود العلل الأخرى، وهي سابقة عليهـا في الذهن والـوجود، فهي علة العلل.

وإثباتاً لهذا يستعرض «ابن سينا» العلل الأخرى علة علة، محاولاً ردها إلى

(1) د. إبراهيم مدكور: مقدمة الإلهيات الشفاء، جـ 1، ص 17.
(2) د. إبراهيم مدكور: مقدمة لألهيات الشفاء، جـ 1، ص 17.
(3) نفس المصدر، ص 18.

الغائية. وعلى أساس العلة الغائبة والفاعلية يقوم العلم الإلهي، بينما العلة المادية والصورية هي دعامة العلم الرياضي[1].

والعلل الحقيقية موجودة مع المعلول وأما المتقدمات عليه فهي علل بالعرض، وإذا توافرت الشروط الكاملة للعلية من غير نقصان شرط، وجب صدور المعلول عن علته. ومن هنا «فإن وجود المعلول واجب مع وجود علته، ووجود علته واجب عنه وجود المعلول، وهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك، ولكن ليسا معاً في القياس إلى حصول الوجود»[2].

لذا يصح عقلياً أن يقال: لما حرك زيد يده تحرك المفتاح، أو يقال: حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح. ولكن لا يصح أن يقال: لما تحرك المفتاح حرك زيد يده! فالعقل مع وجود الحركتين معاً في الزمان يفرض لأحدهما تقدماً وللآخر تأخراً. إلا أنه تظل الحركة الأولى سبباً للحركة الثانية وليس العكس. لكن ابن سينا يعمم قانون العلية على كل هذه الوجود، فيرى «أن الشيء مهما وجد، وجب ضرورة أن يكون علة لشيء. وبالحقيقة فإن الشيء لا يجوز أن يكون بحيث يصح أن يكون علة لشيء إلا ويكون معه الشيء»[3].

والعلل متناهية مهما تلاحقت، بحيث تنتهي إلى علة العلل التي هي علة في ذاتها، وليست معلولاً لشيء آخر. والعلة الكاملة هي التي تعطي الوجود وتبقى عليه، ويسمى هذا «إبداعاً»، لأنه «أيس» بعد «ليس» مطلق[4].

ويشرح «ابن سينا» هذا الأمر قائلاً: «إذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً كان سبباً له دائماً ما دامت ذات موجودة. فإن كان دائم

---

(1) د. إبراهيم مدكور: مقدمة الإلهيات الشفاء، جـ 1، ص 18.

(2) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، جـ 2، ص 265.

وانظر: نفس المصدر، جـ 1، ص 165 - 166.

(3) نفس المصدر، ص 165.

(4) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، جـ 2، ص 226، و «الأيس» تقابل الوجود والـ «ليس» تقابل العدم.

انظر: محمد عبد الهادي أبو ريده: رسائل الكندي الفلسفية، جـ 1، ص 182، ط ، القاهرة، 1950 م.

الوجود كان معلوله دائم الوجود، فيكون مثل هـذا من العلل أولى بالعليـة، لأنه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التـام للشيء. وهذا هـو المعنى الذي يسمى إبداعاً عند الحكماء وهو (تأييس) الشيء بعد (ليس) مطلق»[1].

والمعلول نفسه يكون موجوداً بعد عدم مطلق، أو يكون «أيس» ولكن هذه البعدية هي بعدية بالذات لا بالزمان[2].

أما إطلاق اسم المحدث على كل ماله «أيس» بعد «ليس» فهـو تعميم غير دقيق، وإلا كان كل معلول محدثاً. ولذا فإن المعلول المحدث هو مـا سبق وجوده زمان سبق وجوده لا محالة حركة وتغير[3].

والمحدث بالمعنى الـذي لا يستوجب الـزمان، وهـو المحدث بـالذات كـما يفهم، لا يخلو إما أن يكون وجوده بعد «ليس» أو عدم مطلق، أو يكـون وجوده بعد «ليس» أو عدم غير مطلق، بل عدم خاص في مادة موجودة. فإن كان وجوده بعد «ليس مطلق» كان صدوره عن العلة الأولى ويسمى ذلـك الصدور إبـداعاً. وهو أفضل أنواع الوجـود وأتمها، «لأن العـدم يكون قـد منع البتـة وسلـط عليه الوجود»[4].

والخلاصة فإن «صدور الفعل عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول، لا بزمان، بل بحسب الذات. لكن القدماء لما أرادوا أن يعبروا عن العلية، وافتقروا إلى ذكر القبلية، وكانت القبلية في اللفظ تتناول الزمان، وكذلك في المعنى عند من لم يتـدرب، أوهمت عباراتهم أن فعـل الأول الحق فعل زمـاني، وأن تقدمـه تقدم زماني، وذلك باطل»[5].

وهذا النص هام جداً لمعرفة تصور «ابن سينا» عن خلق العالم، وعن العلاقة العلية الموجودة بين الاثنين.

---

(1) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، جـ 2، ص 266.
(2) نفس المصدر، ص 467.
(3) نفس المصدر، ص 267.
(4) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، جـ 2، ص 268.
(5) ابن سينا: تفسير كتاب «أثولوجيا» من «الأنصاف» للشيخ الرئيس، ضمن كتاب «أرسـطو عند العرب» د. عبد الرحمن بدوي، جـ 1، ص 47.

وهنالك من يجعل الإبداع لكل وجود صوري كيف كان، وأما الوجود المادي وإن لم تكن المادة سبقته، فيخص نسبته إلى العلة باسم التكوين. ويحسن أن يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعاً، وأن نجعل أفضل ما يسمى مبدعاً ما لم يكن بواسطة عن علته الأولى مادية كانت أو فاعلية أو غير ذلك[1].

والوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، وإنما يختلف في عدة أحكام منها التقدم والتأخر، حيث يكون الوجود للعلة أولاً وللمعلول ثانياً[2].

وبعد هذا العرض لنظرية العلل عند «ابن سينا» نستطيع أن نستخلص منها النقاط الأساسية التالية، والتي نراها ضرورية لإعطائنا تصوراً واضحاً عن طبيعة العلاقة العلية الموجودة بين الله والعالم والزمان:

(أ) العلل الحقيقية موجودة مع المعلول، وأما المتقدمات عليه فهي علل بالعرض، وإذا توافرت الشروط الكاملة للعلية من غير نقصان شرط، وجب صدور المعلول عن علته. فوجود المعلول مع وجود علته، ووجود علته واجب عنه وجود المعلول. وهما معاً في الزمان أو الدهر ولكن ليسا معاً في القياس إلى حصول الوجود.

(ب) العلل الحقيقية متناهية مهما تلاحقت، بحيث تنتهي إلى علة العلل التي هي علة في ذاتها وليست معلولاً لشيء آخر. والعلة الكاملة هي التي تعطي الوجود وتبقى عليه ويسمى هذا «إبداعاً».

(جـ) المعلول نفسه يكون موجوداً بعد عدم مطلق ـ أيس بعد ليس ـ ولكن هذه البعدية هي بعدية بالذات لا بالزمان. وصدور الفعل عن الحق الأول إنما يتأخر عن البدء الأول لا بزمان بل بحسب الذات.

(د) إطلاق اسم المحدث على كل ماله «أيس» بعد «ليس» هو تعميم غير

---

(1) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، جـ 2، ص 266.
(2) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، جـ 2، ص 276.

دقيق ، وإلا كان كل معلول محدثاً. ولذا فإن المعلول المحدث هو ما سبق وجوده زمان سبق وجوده لا محالة حركة وتغير.

(هـ) المحدث بالذات إن وجد بعد عدم مطلق ـ أو ليس مطلق ـ كان صدوره عن العلة الأولى مباشرة ، ويسمى ذلك الصدور إبداعاً أيضاً.

(و) هنالك من يجعل الإبداع لكل وجود صوري كيف كان، وأما المادي وإن لم تكن المادة قد سبقته فيخص نسبته إلى العلة الأولى باسم (التكوين). ويلخص «ابن سينا» مفهوم الإبداع بأنه ما لم يكن بواسطة عن علته الأولى مادية كانت أو فاعلية أو غير ذلك.

(ز) الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف، ولا يقبل الأقل والأنقص، وإنما يختلف في عدة أحكام منها التقدم والتأخر التي يكون الوجود فيها للعلة أولاً وللمعلول ثانياً.

ولكن يجب ألا يفهم من ذلك أن تلك الأولية والثانوية هي بالزمان بل بالذات. لأن العلل الحقيقية موجودة مع المعلول في وقت واحد بالرغم من تقدم بعضها على البعض الآخر، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له، أو كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح.

2 ـ النتائج المترتبة على نظرية العلل عند ابن سينا

ما دمنا في إطار البحث عن العلاقة الموجودة بين الله والعالم والزمان. فإننا سوف نركز على النتائج الميتافيزيقية دون غيرها، لأنها بيت القصيد. والواقع أن النتائج المترتبة على نظرية العلل خطيرة جداً، ويمكن إجمالها فيما يلي:

(أ) أن القول بأن العلل موجودة دائماً مع المعلول، وأنه متى ما توافرت الشروط الكاملة للعلية، فيجب صدور المعلول عن علته، يؤدي إلى نتيجة حتمية مفادها أن العالم صدر عن الله صدوراً ضرورياً.

وهذا الأمر واضح في قول «ابن سينا»: إن واجب الوجود لما كان عقلاً محضاً، فهو يعقل ذاته، ويعقل ضرورة صدور الكل عنه، فتعقله علة للوجود، وأول موجود صدر عنه هو العقل الأول، وهو ممكن بذاته واجب بغيره. وواجب

الوجود هو الذي يفيض عنه كل وجود فيضاناً مبايناً لذاته، وأن ما يكون عنه على سبيل اللزوم (أو الضرورة)، لأن واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته [1].

(ب) بالرغم من أن «ابن سينا» أوجب صدور المعلول عن علته حين توفر الشروط الضرورية، وقال بأن العلة يجب وجودها زمانياً مع المعلول، فإنه يرى أن الاثنين ليسا معاً بالقياس إلى حصول الوجود. ولذلك فحينما نقول: حرك زيد يده فتحرك المفتاح، فإن العقل مع وجود الحركتين معاً في الزمان يفرض لأحدهما تقدماً وللآخر تأخراً، ومن هنا فإن الحركة الأولى يمكن أن تكون سبباً للحركة الثانية وليس العكس.

بمعنى آخر أن «ابن سينا» وإن أوجب صدور المعلول عن علته حين توفر الشروط الضرورية لذلك، وهو ما يفهم منه خطأ أنه أخضع الباري تعالى لمبدأ الضرورة والإلزام، فإنه مع ذلك جعل التقدم للباري جل شأنه على أساس أنه العلة الأولى، وأن العلل مهما تلاحقت فهي متناهية، بحيث تنتهي إلى علة العلل التي هي علة في ذاتها وليست معلولاً لأي شيء آخر.

فنقطة انطلاقه إذن هي العلة الأولى التي أبدعت الوجود، وهي متقدمة على غيرها من العلل. وأن المعلول نفسه يكون موجوداً بعد العدم المطلق، وإن كانت تلك البعدية بالذات لا بالزمان.

فابن سينا إذن، خلافاً لأرسطو، يؤمن بخلق العالم حسب ما تفرضه عقيدته الإسلامية، ولكنه يرى أن الخلق الذي يذهب إليه المتكلمون، وهو الإيجاد من العدم ـ بمعنى اللا شيء ليس هو المعنى الذي ينسجم بالضرورة مع حقيقة الدين، لأنه يؤدي إلى (التعطيل) ونتائج أخرى سنشير إليها تفصيلاً.

(جـ) إن العلة الكاملة أو علة العلل هي التي تعطي الوجود وتبقي عليه، والمحدث بالذات هو الذي يصدر عن العلة الأولى مباشرة، ويسمى هذا الصدور إبداعاً. ومن هنا كان العالم محدثاً بالذات ـ أي مبدعاً ـ وقديماً بالزمان.

---

(1) ابن سينا: إلهيات الشفاء، جـ 2 ، ص 403، أيضاً: تقديم الدكتور «إبراهيم مدكور» لإلهيات الشفاء، جـ 1، ص 21.

وهذا المبدأ الذي وضعه «ابن سينا» لنفسه، يجعل المرء مطمئناً إلى سلامة الموقف الديني لفيلسوفنا. فهو مؤمن موحد، لأنه يسلمْ بالمبدأ الذي تلتزم به جميع الأديان وهو فكرة الخلق، ولكنه حاول (عقلنة) هذه الفكرةلا في فلسفته، وكونه نجح أو فشل في محاولته، فتلك مسألة أخرى سنحاول إيضاحها فيما بعد.

(د) لاحظنا أن «ابن سينا» يرى أن العلة والمعلول موجودان في زمان واحد بالرغم من تقدم أحدهما على الآخر، وهذا الأمر قد يؤدي إلى وجود قديم ثان يساوق وجوده الوجود الإلهي. لأن العلة الأولى قديمة، والزمان حسب ما يذهب إليه «ابن سينا» موجود معها، فيكون قديماً مثلها. ولا يحل هذا الإشكال ما ذهب إليه من التفريق بين القديم بالذات والقديم بالزمان، لأنه من الواضح هنا أن العلة والمعلول موجودان في زمان واحد هو المقصود بالقدم. وهذا الإشكال يجعل الخلق السينوي متناقضاً في حد ذاته، لأنه بدلاً من أنْ يكون برهاناً على (التوحيد) فإنه يؤدي إلى (تعدد) القدماء!

3 ـ نقد ابن سينا للتصور الكلامي والطبيعي عن العالم

لكي يعرض «ابن سينا» براهينه الرئيسية على قدم العالم، فإنه قام بعملية تفنيد لأهم الآراء المطروحة حول هذه القضية، والتي تتمثل خاصة في موقف الفلاسفة الطبيعيين الذين ينكرون وجود خالق للكون، ويؤمنون بأن الطبيعة قائمة بذاتها مستكفية بنفسها، وموقف المتكلمين الأشاعرة الذين يقولون بالخلق من العدم (بمعنى اللاشيء).

أما موقف الفلاسفة الطبيعيين فمعروفة نتائجه. لأنهم حين يرتفعون بالعالم والمادة إلى مستوى القديم بالذات، فإنما ينكرون وجود علة أولى فاعلة هي المبدأ لهذا العالم، أو إنهم يثبتون قديماً آخر إلى جانب الله في أحسن الأحوال، وهذا هو الشرك بعينه. ولذا كان منطقهم (الإلحادي) مرفوضاً من «ابن سينا» جملة وتفصيلاً، «فالعالم ليس قديماً بذاته ـ كما يراه الملحدة ـ بل هو محدث الذات»[1].

وأما موقف المتكلمين الذين يقولون بالخلق من عدم، فإن «ابن سينا» يفند

(1) ابن سينا: كتاب الهداية، ص 164.

آراءهم على الوجه التالي:

1 ـ انطلاقاً من قولهم بأن الخلق هو الإيجاد من العدم، فإنهم يقولون: «كان ثم خلق». ويرى «ابن سينا» أن هذا الأمر يؤدي إلى أن يصبح الله متناهياً وهو محال، كما أنه يعني وجود زمان قبل الحركة والزمان، مع أن الزمان ليس إلا مقدار الحركة، والحركة تغير، والتغير يستلزم موضوعاً، فكيف يتصور سبق الزمان للحركة؟

يقول «ابن سينا»: «إن لفظة (كان) تدل على أمر مضى وليس الآن، وخصوصاً حين يعقبه قولهم (ثم). إذن فقد كان هنالك كون ـ أي زمان ـ قد مضى قبل أن يخلق الخلق، وذلك الكون هو متناه، فإذن كان زمان قبل الحركة والزمان»[1].

2 ـ إن مقولة المتكلمين السابقة تؤدي إلى طرؤ التغير على الله. لأنها تعني وجود زمان ممتد لم يخلق الله فيه العالم، وهي فترة العدم ثم بعد ذلك شرعت الإرادة الإلهية بالخلق. وهذا إما يعني أن الله لم يكن قادراً ـ حاشى ـ على الخلق وقدر عليه الآن، أو أن العالم لم يكن صالحاً واستصلحه الآن، وهو محال، لأنه «يوجب انتقال الخالق من العجز إلى القدرة أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان بلا علة»[2].

وإذا كان العالم حدث بالإرادة، وكان المراد نفس الإيجاد، فلم لم يوجد العالم من قبل؟ أتراه استصلحه الآن؟ أو حدث وقته؟ أو قدر عليه الآن؟ ولا معنى فيما يقوله القائل بأن هذا السؤال باطل، لأنه سؤال حق، وهو في كل وقت عائد ولازم[3].

أما إذا قلنا بالترجيح، فما هو السبب المرجح للشروع بالخلق بعد الامتناع عنه؟ كل هذه التساؤلات أدت «بابن سينا» إلى أن يرى استحالة صدور حادث عن قديم، كما سنرى ذلك تفصيلاً.

---

(1) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، جـ 2، ص 378.
(2) ابن سينا: النجاة، في الحكمة الإلهية، جـ 3، ص 257.
(3) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، جـ 2، ص 378.

3 ـ إن برهان المتكلمين والفلاسفة المتأثرين بهم على وجود الله القائم على التمييز بين القديم والحادث، يلزمه أن كل موجود ما خلا الله حادث، أي مسبوق بزمان لم يكن لله فيه فعل ما، وهذا مما يعطل جود الله بالوجود في ذلك الزمان السابق على المحدثات، فيكون الله غير جواد في وقت، وجواداً في وقت آخر. وبعبارة أخرى لا تكون أفعاله قديمة وواجبة وجوبه.

فكان لا بد لابن سينا ـ حين لا يريد أن يكون معطلاً ـ من أن يبرز في المحل الأول «أن علة الحاجة إلى الواجب هو الممكن لا الحادث». وهذا مما يترتب عليه عدم تعطيل إرادة الله وجودها بالوجود منذ القدم وقبل الزمان من وجهة نظر «ابن سينا» [1].

4 ـ لكي يتلافى «ابن سينا» قول المتكلمين عن الباري أنه «كان ثم خلق» أو بتعبير «الغزالي»: «كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم»، فإنه قال: «كان وخلق» [2].

وبهذا يكون العالم قديماً، والإرادة الإلهية مستمرة لا تتعطل عن الخلق مدة من الزمان، وقد تكون نظرية الفيض أو الصدور ترجمة فعلية لهذه المقولة، حيث لا يوجد أي فصل بين الخالق وعملية التعقل.

هذه هي ردود ابن سينا ونقده للفلاسفة الطبيعيين والمتكلمين على حد سواء في موقفهم من قدم العالم ومشكلة الخلق، مما يمكن أن نعده تمهيداً سلبياً لنظريته حول الله والعالم. وسوف نعرض الجانب الإيجابي من نظريته متمثلاً بالأدلة التي قدمها على قدم العالم، وكذلك نقد المتكلمين، أو الفلاسفة المتأثرين بهم كالإمام الغزالي، له.

أدلة «ابن سينا» على قدم العالم:

(أ) المادة والصورة:

لقد قال «ابن سينا» بقدم المادة، ولكن مع بعض التحفظات. فهو يرى:

---

(1) محمد ثابت الفندي: «الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا»، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا، ص 204، القاهرة، 1952 م.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 96 - 100، وانظر: تقديم الدكتور «إبراهيم مدكور» لإلهيات الشفاء، جـ 1، ص 22.

«أن كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود، فإمكان الوجود حاصل له إذن قبل وجوده، وليس إمكان وجوده هو أن الفاعل قادر عليه، بل الفاعل لا يقدر عليه إذا لم يكن هو نفسه ممكناً. فمعنى كون الشيء ممكناً في نفسه غير معنى كونه مقدوراً عليه، لأن كونه ممكناً في نفسه هو باعتبار ذاته، أما كونه مقدوراً عليه فهو باعتبار موجده» [1].

فإذا تقرر هذا قلنا إن إمكان الوجود لاقوام له بنفسه، بل محتاج إلى موضوع يقوم فيه، وهذا الموضوع هو القابل لتعاقب الكيفيات عليه، ونحن نسمي إمكان الوجود قوة الوجود، ونسمي حامل قوة الوجود موضوعاً أو مادة، ولا يمكن أن تكون هذه المادة حادثة، لأنها لو كانت كذلك لكان إمكان وجودها متقدماً على وجودها، ولكان الإمكان قائماً بنفسه، فإذن كل حادث فقد تقدمته المادة. وإذا كانت المادة قديمة كانت الصورة الملازمة لها قديمة، وكذلك الزمان فإنه قديم، لأنه متقدم على كل حادث [2].

والمادة هي استعداد وتهيؤ للقبول ووجود بالقوة، والصورة تحصيل وتحقيق بالفعل، فلا وجود للمادة الجسمية إلا بوجود الصورة، ولا وجود للصورة الجسمية إلا بوجود المادة. والصورة المادية نفسها أقدم من وجود المادة الجسمية، يمنحها «واهب الصور» فيتم الوجود [3].

وهو بهذا يفترق عن «أرسطو»، فبينما يقول الأخير بالمادة والصورة ليفسر التغير في عالم قديم أزلي، إذا بالأول يستخدم الفرض نفسه ليفسر الخلق الذي جاء به القرآن. وما الوجود إلا اتصال المادة بصورتها، والعدم انفصالها عنها. والصورة موجودة أزلاً في العقل الفعال الذي يعطيها فيتحقق الكون، ويسلبها فيحدث الفساد. وبذا نخرج من غموض المادة الأرسطية إلى هيولى وعناصر أزلية يشكلها ويصورها العقل الفعال على مقتضى الحكمة [4].

---

(1) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 231، وانظر: «النجاة» لابن سينا، جـ 3، الإلهيات، ص 219.

(2) نفس المصدر، ص 231، والنجاة، جـ 3، ص 219 - 220.

(3) د. إبراهيم مدكور: مقدمة لإلهيات الشفاء، جـ 1، ص 13.

(4) نفس المصدر، ص 14.

وما دامت المادة قديمة فالعالم قديم، وبذا فإن النظرية السينوية في الصورة والمادة تؤدي إلى قدم العالم، ولكننا يجب أن نلاحظ المنهج التوفيقي الذي اتبعه الشيخ الرئيس للتوفيق ما بين الفلسفة والدين. فهو لم يأخذ الفكرة الأرسطية حول المادة والصورة على علاتها، بل طوعها لما يؤمن به في العقيدة الإسلامية من أفكار حول خلق العالم، فأصبح الوجود هو اتصال المادة بصورتها، والعدم هو انفصالها عنها، وبذا يمكن أن تكون مقولة المتكلمين في الخلق من عدم مقبولة على هذا الأساس وحسب.

(ب) استحالة صدور حادث عن قديم

يرى «ابن سينا» أنه يستحيل صدور حادث عن قديم، لأننا إذا فرضنا وجود الله ولم يصدر عنه العالم، ثم صدر عنه بعد ذلك، فإن عدم صدوره أولاً يرجع إلى أنه لم يكن لوجوده مرجح. فإذا تجدد هذا المرجح، فما الذي جدده؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ فإما أن نقول إن وجود الله يقتضي وجود عالم أبدي أزلي مساوق له في الوجود، وإما أن نقول إن وجود الله لا يقتضي وجود العالم، وهذا الأخير مخالف للحس والتجربة، لأننا نعلم بالمشاهدة أن العالم موجود[1].

ولا يمكننا أن نقول: إن الله كان غير قادر على إحداث العالم ثم أصبح بعد ذلك قادراً على إحداثه، ولا أن نقول: إنه لم يكن له غرض ثم تجدد له هذا الغرض، ولا أن نقول: إنه لم يكن مريداً ثم صار مريداً، فإن جميع هذه الفرضيات تدخل التغير على الذات الإلهية، وهذا محال لأن الله لا يتغير. فالعالم إذن قديم لقدم علته، وعلته هي واجب الوجود بذاته[2].

وقد رد الإمام «الغزالي» على هذا الدليل بقوله: إن العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه إذا كان وجود العالم لم يبتدأ وقت حدوثه فمرد ذلك إلى أنه لم يكن مراداً، ولكن حدوثه في الوقت الذي حدث فيه لا يرجع إلى تجدد في الإرادة، بل يرجع إلى أنه مراد بإرادة قديمة اقتضت حدوثه في الوقت الذي وجد فيه[3].

---

(1) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 231.

(2) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 76، ط 2، تحقيق: سليمان دنيا.

(3) نفس المصدر، ص 76.

فـإذا قال الفـلاسفة، كـما يرى «الغـزالي» وكان المقصـود هـو «ابن سينـا» بالذات: «إن هذا الأمر محال، لأن الحادث موجب ومسبب، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب، فكذلك يستحيل وجود سبب تمت شرائط إيجابه حتى لم يبق شيء منتـظر البتة، ثم يتـأخر عنـه المسبب، بل وجـود المسبب عند تحقق السبب بجميع شروطه ضروري، وتأخره عنـه محال ـ وهـذا أمر لاحـظناه أثنـاء عرضنـا لنظرية العلية عند ابن سينـا ـ فقبل وجـود العالم كـان المريـد موجـوداً، والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجودة، ولم يتجدد مريد، ولم تتجدد إرادة، ولا تجدد الإرادة نسبة لم تكن من قبل، فإن ذلك كله تغير. فكيف تجدد المراد؟ وما المانع من التجـدد قبل ذلـك، وحال التجـدد لم يتميز عن حـال عدم التجـدد في شيء من الأشياء، وأمر من الأمور، ونسبة من النسب؟ بل الأمور كما كانت بعينهـا، ثـم لم يكن وجد المراد، وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد»[1].

قال «الغزالي»: إن الإرادة القديمة مطلقة، والمـطلق لا يتقيد بشـرط، وإذا قالوا: إن الأوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها، وأن لا شيء يميز وقتاً معيناً عما قبله، وعما بعده، فإن «الغزالي» يجيب: أن هذا الاعتـراض لا يكفي لإبطال القول بحدوث العالم، لأن إرادة الله ليس كإرادة الإنسان، وإنما هي إرادة مطلقة تختار الوقت الذي تراه في حرية تامة من غـير أن يكون لـذلك سبب غـيرالإرادة نفسها، ولولا ذلك لما كان الله قادراً على كل شيء، لأن إرادته المطلقـة تريـد كما تشاء وتختار كما تشاء دون التقيد بسبب موجب[2].

وواضح أن «الغزالي» يستلهم تصور الأشاعرة الذين يقولون بحدوث العالم وخلقه من العدم، وكذلك تصورهم عن الإرادة الإلهية وحدودها.

«فأبو الحسن الأشعري» يعتبر أن الإرادة الإلهية مطلقة لا تحدها حدود ولا ضوابط وأن الإرادة إذا كانت صفة من صفات الذات فيجب أن تكون عامة في كل ما يراد على الحقيقة، كما إذا كان العلم من صفات الذات وجب عمومه بكـل ما يجوز أن يعلم على حقيقته[3].

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 81 - 82.
(2) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 366، أيضاً: الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 84.
(3) د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، جـ 1، ص 541.

والدليل السابق كان من أقوى أدلة الفلاسفة على قدم العالم، ومن أقوى السهام التي وجهها «ابن سينا» إلى المتكلمين أو ممن يجري على منوالهم من «أحداث المتفلسفة الإسلامية» ـ كما أسماهم [1] ـ أمثال أبي قاسم الكرماني وأبي الخير النحوي. لأن قولهم بصدور الحادث عن القديم أدى بهم إلى الوقوع في شرك التعطيل بسبب قولهم بالخلق الزماني.

وإذا كان «الغزالي» قد ميز الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية، فإنه تمييز له ما يبرره. وإذا كان قد أنكر مبدأ السببية في الأشياء، فلأنه كان يقصد بذلك تبرير ما جاء في القرآن الكريم من ذكر للمعاجز التي أنكر المعتزلة أكثرها، أو أنه كان يهدف من ذلك إلى هدم الأساس الذي قامت عليه نظريات الفلاسفة في صدور الأشياء عن المبدأ الأول بشكل (ضروري).

أما إذا كان «الغزالي» قد جعل الإرادة الإلهية قديمة ومطلقة تختار الوقت الذي تراه في حرية تامة من غير أن يكون لذلك سبب غير الإرادة نفسها، فإن الإشكال الذي أورده «ابن سينا» هنا يظل قائماً. لأن الاختيار في حد ذاته، هو وقوف امام مرجحات كثيرة.

ولذا قال «الشيخ الرئيس»: «إن الخلق إذا كان بالإرادة ، وتركنا أنها حدثت فيه، أو مباينة له، بل نقول: إما أن يكون المراد نفس الإيجاد، أو غرضاً ومنفعة من بعده. فإن كان المراد نفس الإيجاد لذاته، فلم لم يوجد من قبل؟ أتراه استصلحه الآن؟ أو حدث وقته؟ أو قدر عليه الآن؟ ولا معنى فيما يقوله القائل: إن هذا السؤال باطل، لأن السؤال في كل وقت عائد، بل هذا سؤال حق لأنه في كل وقت عائد ولازم وإن كان لغرض أو منفعة، فمعلوم أن الذي هو للشيء بحيث كونه ولا كونه بمنزلة فليس لغرض، والذي هو للشيء بحيث كونه منه أولى فهو نافع، والحق الأول كامل الذات لا ينتفع بشيء» [2].

أي أن الإرادة الإلهية في إيجاد العالم، إما أن يكون المقصود منها هو الإرادة ذاتها، أو يكون ذلك لغرض أو منفعة. ويمكننا استبعاد الأمر الثاني وهو المنفعة لأن

---

(1) انظر: محمد ثابت الفندي: الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ص 204.
(2) ابن سينا: الشفاء، الألهيات، جـ 2، ص 378.

الحق تعالى كامل الذات لا ينتفع بشيء. أما الأمر الأول وهو الإرادة الإلهية في حد ذاتها، ففيه بيت القصيد. لأنه إذا كان المراد هو نفس الإحداث أو الإيجاد - إيجاد العالم - فلم لم يحدث من قبل؟ أم أنه كان موجوداً واستصلحه الآن؟ أو أنه أوجده الآن؟ أم أنه قدر عليه الآن؟

إن أي جواب على هذه الأسئلة بالإيجاب أو النفي يؤدي بنا إما إلى الطعن في كمالات الله، أو الوقوع في إشكالات جديدة.

وقد أثار «ابن سينا» هذه الأسئلة في وجه المتكلمين ومن سار على نهجهم من «أحداث المتفلسفة الإسلامية»!. وهي أسئلة عميقة وتظل قائمة، ولا معنى لإسقاطها بحجة إطلاق الإرادة الإلهية التي رفعها «الغزالي» في «التهافت» والمتكلمون من الأشاعرة بوجه عام، لأننا لو تأملنا هذه الحجة نجد أنها لا تضفي على الله الحرية التامة في إرادته بقدر ما تضفي على تلك الإرادة نوعاً من (العشوائية). فتصبح إرادته سبحانه أقرب إلى عشوائية الفعل منها إلى حرية الفعل الإلهي الحقيقية.

ثم إن الإرادة العاقلة لا تختار عبثاً، بل بغرض استكمال نقص في المريد، وهذا محال على الله الكامل الغني عن كل غرض.

والإرادة الإلهية أيضاً لا بد أن تكون متسقة مع ما في الكون من نظام وضرورة وسبب، سلمنا أن الله هو موجدها جميعاً على أساس أن الكون هو نموذج للفعل الإلهي، «وليس من المعقول أن يكون هنالك تراخٍ بين الفاعل وفعله ولا أن هناك انفصالاً بينهما وتمايزاً في هذا المعنى. فالفاعل الأول إذا كان قديماً أزلياً لا بداية له ولا نهاية، وإذا كان الكون فعله فلا بد أن يكون مثله قديماً أزلياً وأبدياً كذلك، لأن المسبب عن القديم قديم، والمسبب عن المحدث سببه محدث مثله»[1].

---

(1) انظر: د. محمد عمارة: «المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد»، ص 62، طبع دار المعارف، مصر، 1971، حيث نجد مثل هذا التوحيد بين الفاعل وفعله وتساويهما في الأزلية والأبدية عند «ابن رشد» أيضاً.

(جـ) قدم الزمان والحركة والمتحرك:

ربما كانت أهم الحجج التي حاول فيها «ابن سينا» أن يثبت قدم العالم هي حجته في قدم الزمان. وقد مهد لها في استعراضه لأنواع التقدم والتأخر، فأثبت أن التقدم لايقال بالزمان وحسب بل قد يقال بالذات أو الطبع أو المرتبة أو المعلولية وغير ذلك، كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

وكما رأينا فإن «ابن سينا» قد انتهى إلى أن تقدم الله على العالم ليس تقدماً زمانياً، بل هو تقدم بالذات، كتقدم الواحد على الاثنين، أو كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح. فإذا أريد بتقدم الله على العالم هذا النوع من التقدم على العالم والزمان تقدماً زمانياً وجب أن يكون هناك قبل وجود العالم والزمان زمان آخر يكون فيه العالم معدوماً. فيكون إذن قبل الزمان زمان لا نهاية له، وهذا متناقض، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان. وإذا وجب قدم الزمان، وهو عبارة عن مقدار الحركة، وجب قدم الحركة، ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته، ووجب بالتالي قدم العالم[1].

فالتقدم الذاتي يلزم عنه أن وجود الله يقتضي وجود العالم، ولا يمكن أن يوجد الله دون وجود العالم معه. أما إذا قلنا إن الله متقدم على العالم بالزمان، فإن هذا يعني وجود زمان قبل وجود العالم والزمان، يكون فيه العالم معدوماً. وهذا الزمان لا بد أن يكون متناهياً لأنه يسبق فترة الخلق (خلق العالم والزمان)، وعندها يكون الله متناهياً وهو محال. ولذا تحاشى ابن سينا هذه النتيجة فقال بقدم الزمان.

وإذا أثبت فيلسوفنا قدم الزمان، فإنه أثبت أيضاً قدم الحركة، لأن الزمان عنده مرتبط بالحركة ارتباطاً جوهرياً. ولذا عرفه بأنه مقدار الحركة من حيث المتقدم والمتأخر كما لاحظنا. ولما كان الزمان قديماً كانت الحركة قديمة أيضاً، ولذلك فإن «ابن سينا» أثبت أن الحركة التي يدوم بها الزمان هي الحركة الوضعية الدورية، حيث لا يبارح الجسم مكانه في هذه الحركة رغم كونه متحركاً، إذ إن حركته مستديرة، يدور فيها حول ذاته. وهذه الحركة هي حركة الأجسام السماوية،

---

(1) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 367.

واختلاف حركات هذه الأجسام هو سبب الاختلاف الكائن في هذا العالم والاتفاق الذي فيه، من جهة أن الحركة المستديرة علة لثبات الكون والفساد لهذا العالم[1].

ولذلك قال «الشيخ الرئيس»: «إن الزمان الدائم ما شاء الله هو للمستديرة، فالتعلق للزمان بها، وهي مبدعة غير مبتدأة بعد زمان يجب وجوده. وكيف تبتدأ حركة في ذاتها ولكل مبتدأ مادة سابقة فيها جواز وجوده؟ فإن كانت موجودة وكان المحرك والنسبة التي ينعقد بها الفعل والانفعال من استعداد تام في المادة أو طبع أو إرادة أو حال، أخرى للفاعل يتواصلان بها كيف كانت، موجودة كلها، فتعين الممكن وجوده واجباً حصوله. ولما كانت الحركة تتأخر، وإن لم يكن أحد تلك حاصلاً أو كله فيحتاج إلى تجدد أمر قبل الحركة حتى يجوز حدوث الحركة بعد زمان، وكذلك وكذلك هلم جرا»[2].

أي أن «ابن سينا» يريد إثبات قدم الحركة، أو حدوثها ذاتياً وليس زمانياً، فينطلق مما ذكرناه حين استعرضنا نظرية العلل عنده، وهي أنه إذا توفرت جميع شرائط العلية وجب صدور المعلول عن علته، فيصبح وجوده واجباً بعد أن كان ممكناً. ولكن القول بحدوث الحركة الأولى بعد زمان، يلزمه أن أحد شرائط العلية أو كلها لم يكن متوفراً. ولا يخفى ما في ذلك من نسبة النقص والحاجة إلى الله تعالى، ومع ذلك فإن افتراضه يؤدي حتماً إلى التسليم بقدم الحركة الأولى بحسب الزمان.

فالحركة الأولى إذن محدثة بالذات قديمة الزمان. والله متقدم عليها بذاته من غير حاجة إلى زمان يتقدم به «ولها محرك غير متناهي القوة هو الله تعالى، فليس بجسم ولا قوة جسم. والمحركات في كل طبقة تنتهي إلى محرك أول غير متحرك، وإلا اجتمعت جملة غير متناهية الحجم. بل الجميع يديره ويحركه الله تعالى وحده، وإليه ينتهي كل شيء»[3].

---

(1) انظر: الفصل الثالث، ص 150.

(2) ابن سينا: كتاب الهداية، ص 162.

(3) ابن سينا: كتاب الهداية، ص 163 - 164، وانظر أيضاً ما يؤكد ذلك في «الشفاء»، الإلهيات، جـ 1، ص 381، قول ابن سينا: «فقد وضع صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان، وإنما البدء لها من جهة الخالق، وإنها هي الحركات السماوية».

ولما كانت الحركة الأولى قديمة، كان المتحرك قديماً أيضاً، لأننا لا نستطيع أن نفهم الحركة بدون متحرك. وإذا أثبت «ابن سينا» قدم المحرك، وجب عن ذلك قدم العالم.

وقد ردّ «الغزالي» على هذا الدليل بقوله: الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلاً، ونحن لا نعني بقولنا إن الله متقدم على العالم والزمان إلا شيئاً واحداً، وهو قولنا: إن الله كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه العالم، ومعنى قولنا: كان ولا عالم معه وجود ذات الباري وعدم ذات العالم. وليس من الضروري أن نفرض وجود شيء ثالث وهو الزمان، فإن افتراض وجود زمان متقدم على وجود العالم ليس سوى فعل من أفعال الوهم (أو الخيال) الذي يعجز عن تصور بداية ليس قبلها شيء. أما العقل فليس يمتنع عليه إدراك ذلك. وما يقال على الزمان يقال كذلك على المكان، فكما لا نستطيع أن نتصور للزمان بداية، كذلك لا نستطيع أن نتصور للمكان حدوداً. ولو قيل إن المكان يتعلق بالحس الظاهر والزمان يتعلق بالحس الباطن، لما تغير في المسألة شيء، لأننا في كلا الحالين لا نخرج عن المحسوس. فالبعد المكاني تابع للجسم، والبعد الزماني تابع للحركة، وإذا كنا لا نستطيع أن نقيم الدليل على تناهي أقطار الجسم كما نستطيع أن نبرهن على تناهي الحركة من طرفيها، فمرد ذلك إلى أن الزمان والمكان يرجعان إلى علاقات بين تصورات يخلقها الله في أذهاننا. ومن هنا فإن الزمان والمكان حادثان مخلوقان [1].

أي أن «الغزالي» يعتمد في نفيه لا تناهي الزمان، أو نفيه لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم، على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تناهي الزمان. فكما أن الفلاسفة قالوا بتناهي العالم في الامتداد المكاني وأحالوا وجود شيء خارج عنه، فإن الغزالي يحيل أيضاًوجودزمان قبل العالم، اعتماداً على ما قاله الفلاسفة في المكان [2].

يقول: «فكما أن البعد المكاني تابع للجسم، فالبعد الزماني تابع للحركة، فإنه امتداد الحركة، كما أن ذلك امتداد لأقطار الجسم، وكما أن قيام الدليل على

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 96 - 100، ود. صليبا: المصدر السابق، ص 367.

(2) د. يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص 125، مكتبة النهضة المصرية، 1965 م.

تناهي أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكاني وراءه، فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفية يمنع من تقدير بعد زماني وراءه»[1].

ويرى «الغزالي» أيضاً: إننا لو قسمنا البعد المكاني إلى «فوق» و «تحت» بما يشبه تقسيم البعد الزمان إلى «قبل» و «بعد»، وجاز إثبات «فوق» لا فوق فوقه، جاز حينذاك إثبات «قبل» لا قبل قبله. ولكن هذا ليس إلا محض خيال ووهم، لأن الفلاسفة اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء[2].

ورد الإمام «الغزالي» هذا مقبول في حدود تصوره للزمان بأنه فعل من أفعال الوهم والمخيلة التي لا تستطيع أن تتصور بداية ليس قبلها شيء، بينما العقل ليس يمتنع عليه إدراك ذلك. ولكن هل أن ما يراه «الغزالي» صحيحاً؟ هل نستطيع أن نتصور ظاهرة معينة دون أن تكون محاطة بإطار الزمان والمكان؟ ولماذا تكون هذه من أفعال المخيلة والوهم دون أن تكون من أفعال العقل ذاته؟ وهل أن الزمان خال من أي وجود موضوعي؟ هذه الأسئلة تجعل التسليم بما أورده الغزالي من اعتراض أمراً صعباً.

ثم إننا لو سلمنا مع المتكلمين بحدوث الزمان، فإن كل حادث، كما يرى «ابن رشد»، يجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإن تقدم عدم الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان[3].

وحتى لو قال «الغزالي»: بأن معنى التقدم هنا ليس زمانياً، وإنما المقصود بتقدم الله على العالم والزمان: أن الله كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه العالم[4].

فإن التساؤل حول ما تعنيه «كان» هنا. أليست تعني حصول أمر ما وتقدمه زمانياً؟ مما أدى «بابن سينا» للاحتياط لهذا الأمر فقال: «لا شك أن لفظة (كان) تدل على أمر مضى وليس الآن، وخصوصاً يعقبه قولك ثم[5]

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 98.
(2) نفس المصدر، ص 99 - 100.
(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص 50، طبع مصر، 1935 م.
(4) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص 96 - 97.
(5) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، جـ 2، ص 379.

ومن هنا فإن اعتراض: «الغزالي» مدفوع من هذه الجهة أيضاً.

(د) تعقيب

نظرية الخلق السينوية وموقعها في الفكر الديني والفلسفي

لاحظنا أن «ابن سينا» قد جمع في نظريته حول خلق العالم عدة مذاهب مختلفة المصادر والاتجاهات. فقد جمع بين فلسفة «أرسطو» وفلسفة «أفلاطون» والأفلاطونية المحدثة، وحاول أن يوفق بينها وبين خلفيته الدينية ممثلة بنظرية الخلق كما وردت في القرآن.

فهو لم يقل بالقدم على النحو الذي ذهب إليه «أرسطو» ولا بالحدوث على النحو الذي ذهب إليه علماء الكلام. لأنه لو أخذ برأي «أرسطو» على علاته لخالف مبادىء الدين، ولو أخذ برأي علماء الكلام الذين يقولون بإله قديم يخلق العالم من لا شيء بمشيئته وإرادته، لخالف ما استقر عليه رأيه من المبادىء الفلسفية[1].

ولذا رأيناه يقول بالإبداع ليفسر حدوث العالم والزمان. والإبداع، كما لاحظنا، هو أن يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط، فيكون الشيء لا عن مادة ولا عن زمان سابق. وهو يقابل التكوين ـ إيجاد الموجودات المادية ـ من جهة، ويقابل الإحداث ـ إيجاد الموجودات الزمانية ـ من جهة أخرى، ولذا كان معناه عقلياً بحتاً، وكان اسمى صوره ما لم يكن بعلة متوسطة وإنما يصدر عن العلة الأولى مباشرة[2].

ولكن مفهوم الإبداع يبقى غامضاً، أو أنه ليس شافياً في إيضاح العلاقة بين الله والعالم، بالرغم من الجهد الكبير الذي بذله «ابن سينا» في تحديد المصطلحات الخاصة بهذا الموضوع، مما يمكن أن نعده (معجماً) فلسفياً غزيراً في مادته وعميقاً في

---

(1) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 230.

(2) إن القول بالإبداع يمثل وقفة إسلامية متميزة لا تعتمد على أسس مستقاة من التراث اليوناني في أي من مذاهبه، خاصة الأرسطي والأفلوطيني منها، وإنما ترجع إلى أصول إسلامية مستقاة من واقع الصقل الذهني المترتب على الاحتكاك بمفاهيم العقيدة الإسلامية أصلاً.
(انظر: د. فوقية حسين: مقالات في أصالة المفكر المسلم، ص 131، ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1976 م).

مضمونه. بل إن البعض[1] أعتبر أن إخفاق «ابن سينا» في التوفيق بين الفلسفة والدين، إن صح، فهو راجع إلى ضعف الأساس الذي بنى عليه، وهو معجمه الخاص الذي يفسر المصطلحات بغير ما يفسرها به الدين، بحيث يبدو وكأن «الخلق» السينوي لا يتفق مع «الخلق القرآني» إلا في الاسم!

ولكن «الشيخ الرئيس» لم يتوقف عند حدود الإبداع ليُفسر حدوث الأشياء عن ذات الله. وإنما أوضح ذلك أكثر في نظرية الفيض، ونظرية العلل، ونظرية المادة والصورة وغيرها.

فالعالم عنده قديم لقدم علته، وعلته هي واجب الوجود بذاته. إلا أنه يصدر عن الله صدوراً أزلياً ضرورياً كصدور النور عن الشمس أو الحرارة عن النار.
ولا وجوب ولا خيرية ولا كمال في هذا العالم إلا بما يفيضه الله عليه من الصور، ولذا سمي الله تعالى «بواهب الصور». فكأن كل شيء في هذا العالم مظهر من مظاهر الذات الإلهية، وكأن (اللانهاية) مشتملة على النهاية اشتمال الدهر على الزمان، والسرمد على الدهر[2].

والله تعالى يتقدم على العالم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين والعلة على المعلول، ولا يتقدمه بالزمان. لأننا لو قلنا مع المتكلمين، بأن الله يسبق العالم بالزمان، انطلاقاً من مقولة الخلق من عدم، فإننا نثبت وجود زمان ممتد، تعطلت فيه الإرادة الإلهية عن الخلق والجود بالوجود، ثم إن الشروع بالخلق بعد الامتناع عنه، يثير تساؤلات عن السبب المرجح لذلك، وهو ما يعني حدوث التغير على الله وهو محال.

فمقالات المتكلمين، كما رأى ابن سينا، تؤدي إلى نتائج تطعن في الكمال الإلهي، لأنها تنسب إليه التعطيل والتغير، ولذا فإنه تفادياً لذلك، كان لا بد له من القول بقدم العالم.

ولكنه يفرق بين قدمه وقدم المبدأ الأول وهو الله. فالله قديم بالذات، أي

---

(1) Gardet, Louis, Lapensée religicus D'Avicenne, p. 67, Paris, 1951.

(2) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 238.

ليس له مبدأ يتعلق به، ولذا كان واجب الوجود لذاته. بينما العالم قديم بالزمان، أي وجد في زمان ماض غير متناه، ولكنه له مبدأ يتعلق به وهو الله، وبذا اكتسب لا نهائية الزمان، وبقي متصلاً بالعلة الأولى.

وفي نفس الوقت الذي ينقد فيه «ابن سينا» نظرية المتكلمين، فإنه ينقد أيضاً تصور الملحدين من الفلاسفة الطبيعيين، الذين يقولون بأن العالم قديم بالذات، بينما لا يوجد غير قديم بالذات واحد وهو الباري تعالى.

فابن سينا لا يجيز تعدد القديم بالذات، لأنه يؤمن بالتوحيد والتنزيه إيماناً عميقاً، ولكنه يجيز تعدد القدماء بحسب الزمان، فيقول بقدم المادة والصورة والحركة والزمان، ومن ثم بقدم العالم. ويرى أن لا مخافة في ذلك على عقيدة التوحيد التي يقوم عليها الدين الحنيف.

أما الذين تصوروا أن في ذلك نسفاً للأساس الذي قامت عليه عقيدة التوحيد، واتهموا «ابن سينا» بالكفر انطلاقاً من هذا المفهوم، فإنما يخلطون بين القديم بالذات والقديم بالزمان. ومن هنا فإن حجتهم مردودة من أساسها.

غير أن هنالك من يرى أن تمييز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقة للتصور الديني لإله إبراهيم وإسحق ويعقوب الذي يخلق الحوادث متى يشاء، ولا ضير في سبق الزمن عليها، ولا أهمية لتعطيل إرادته في ذلك الزمن السابق على الحوادث، لأن إرادته غير ملزمة بالخلق ولا مجبرة بضرورة ما، وإنما هي حرة في أن تستأنف أفعالها دائماً، على حين أن برهان «ابن سينا» يبطن تصوراً وثنياً يونانياً لإله تتحكم فيه الضرورة أو الإلزام أو الوجوب. بحيث يجب أن تأتي أفعاله القديمة منذ القدم دفعة واحدة لكي لا تتعطل إرادته، مما يترتب عليه قدم العالم أيضاً، فيكون بذلك نداً لذاته تعالى من هذه الجهة[1].

وحتى القول بخلق العالم عن طريق الصدور أو الفيض، بالرغم من أنه يلتقي مع تعاليم الدين (فكرة الخلق من عدم على الأقل)، فإن الدكتور «إبراهيم مدكور»[2] يرى أن هذا الخلق يكاد يكون صورياً، لأنه لا يدع مجالاً للحرية

---

(1) محمد ثابت الفندي: الله والعالم والصلة بينهما، عند ابن سينا، ص 205.

(2) د. إبراهيم مدكور: مقدمة لإلهيات الشفاء، جـ 1، ص 23.

والاختيار، ويخضع الخالق جل شأنه للضرورة ونظام الكون العام. وبذا لا يرضى المعتزلة ولا الأشاعرة الذين يرون أن الله حر يخلق أو لا يخلق، ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**﴾[1].

والقول بأن تمييز المتكلمين بين القديم والحادث أكثر مطابقة للتصور الديني للإله الذي يخلق الحوادث متى شاء صحيح إلى حد كبير. ولكن ليس معنى هذا أن برهان «ابن سينا» على قدم العالم غير صحيح، أو أنه خارج عن نطاق الشرع أو الدين. فليس في الشرع، فضلاً عن العقل، ما يشير إلى أن الحدوث هو الخلق من عدم، كما يذهب الأشاعرة وأضرابهم. بل إن في الشرع ما يفهم منه أن العالم قديم وكذلك المادة والزمان.

لذا قال «ابن رشد»[2]: «إن هذه الآراء - يقصد آراء المتكلمين - في العالم ليست على ظاهر الشرع، فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين، أعني غير منقطع. وذلك أن قوله تعالى: ﴿**وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء**﴾[3] يقتضي، بظاهره، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك، وقوله تعالى: ﴿**يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات**﴾[4]، يقتضي أيضاً بظاهره، أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود، وقوله تعالى: ﴿**ثم استوى إلى السماء وهي دخان**﴾[5]، يقتضي، بظاهره، أن السموات خلقت من شيء.

ويذهب «ابن رشد» إلى: أن «المتكلمين ليسوا في قولهم أيضا، في العالم، على ظاهر الشرع، بل متأولون، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نص أبداً، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه؟!»[6].

---

(1) (يس: 82).

(2) ابن رشد: فصل المقال، ص 42 - 43.

(3) (هود: 7).

(4) (إبراهيم: 48).

(5) (فصلت: 11).

(6) ابن رشد: فصل المقال، ص 43.

ولـذا فإننـا حتى لو سلمنـا برأي «الـدكتور الفنـدي» عن مطابقـة بـرهـان المتكلمين على حدوث العالم للتصور الديني بشكل أكبر من بـرهان «ابن سينـا»، فإننا لانستطيع أن نجزم بأن برهان الأخير معارض لظاهر الشرع، بل هو منسجم معه. بدليل ما أورده «ابن رشد» من الآيات التي يستفاد منها أنه قبل أن يخلق الله العالم كان هنالك وجود قبل هذا الوجود (أزلية العالم)، وكذلك الآيات التي يستفاد منها أن هنالك وجوداً (بعد) هذا الوجود «أبدية العالم»، وكذلك إثباته أن المتكلمين ليسوا في قولهم بحـدوث العالم من العـدم المحض على ظـاهر الشـرع، وإنما هم متأولون. لأنه ليس في الشرع ما يشير إلى أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، ولا يوجد عليه نص أبداً.

ولذا فإن زعمهم بـأن الإجماع انعقـد على (تـأويلهم) يدعـو إلى العجب. وأعجب العجب فيمن يجري على مجراهم، ويزعم أن الفلاسفة في قـولهم بأزليـة العالم وأبديته (خارجون!) على الشرع، أو أنهم (يبطنون) تصوراً وثنياً، بالرغم من النصوص التي تؤيدهم.

بل إن أولئك الناقدين والناقمين لا يكلفون أنفسهم حتى مشقة التأويل وهو مباح من مثل هذه الأمور التي تدخل في باب المغيبات، لكي يلائموا بين مقالات الفلاسفة والنصوص القرآنية. وفي حين أنهم يرفعون التأويل عند المتكلمين إلى مرتبة النصوص التي (لا اجتهاد فيها!)، نراهم يتجاهلون النصوص النقلية التي يوردها الفلاسفة لتأييد أفكارهم، أو يغمضون أعينهم عن تأويلها.

ونعود إلى مناقشة الآراء السابقة، فنقول: إن الـرأي الذي يـذهب إلى أن برهان «ابن سينا» يبطن تصوراً وثنياً يونانياً هو رأي مجافٍ للحقيقة. لأن «ابن سينا» إذا كان قد أخذ شيئاً من «أرسطو» أو «أفلاطون»، فإنه إما أن يفرغ ما يأخذه من مضمونه الفلسفي اليوناني ويبقي على القوالب والأشكال وحسب، والتي سرعان ما تكتسب محتوى إسلامياً جديداً، أو أنه يوجه الأفكار التي يأخذها توجيها جـديداً يبعد بها كثيراً عما يقصده فلاسفة اليونان.

وقد لاحظنا على سبيل المثال موقف «ابن سينا» من نـظرية المـادة والصورة الأرسطية. فعلى الرغم من أنه يقول مع «أرسطو» بقدم المادة والصورة، فإنه يفترق عنه كثيراً في النتائج التي تؤدي إليها نظريته. لأن «أرسطو» يقول بالمادة والصورة

ليفسر التغير في عالم قديم أزلي، بينما يستخدم «ابن سينا» الفرض نفسه ليفسر الخلق كما جاء به القرآن. فما الوجود إلا اتصال المادة بصورتها، والعدم انفصالها عنها. والصور موجودة أزلاً في العقل الفعال الذي يعطيها فيتحقق الكون، ويسلبها فيحدث الفساد.

ليس هذا فحسب، بل إن لجوءه إلى نظرية الفيض وقوله بخلود النفس ما هو إلا ابتعاد عن أرسطو، ومحاولة لتشكيل موقفه الفلسفي حسب ما توحي به عقيدته الدينية. ولذا فإننا نستطيع أن نقول: إن «ابن سينا» إذا اتفق مع «أرسطو» فبالطرق والوسائل، ولكنه مختلف عنه في الغايات والمقاصد. حتى إن هذا الموقف قد أثار عليه حفيظة الفلاسفة المسلمين في الأندلس، لأن «ابن سينا»، في رأيهم، لم يكن أميناً على أفكار (المعلم الأول)، وأن في كتاب «الشفاء» أفكاراً كثيرة لم ترد عنه! (1).

ونوجز القول أخيراً فنرى أنه بالرغم من أن نظرية «ابن سينا» في العالم هي محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين، فإنها تمثل من طرف آخر طغيان النزعة الطبيعية والتجريبية عنده، وتأثيرها على فلسفته. بحيث يمكننا القول إن نظريته تلك ليست محاولة للتوفيق بين الحكمة والشريعة وحسب، بل هي أيضاً محاولة للجمع بين التصور الطبيعي الذي يؤمن بأزلية الطبيعة وأبديتها ولا يؤمن بوجود فاعل أول للكون، وبين التصور المثالي الذي يؤمن بوجود مبدأ أول خالق لهذا الكون وهو الله، ولكنه يؤمن بخلق العالم من عدم وبفنائه ساعة يشاء الله.

ولذا فإن «ابن سينا»قد قال بأزلية العالم وأبديته، وفي نفس الوقت أثبت وجود فاعل أول خالق، يحدث عنه العالم بالذات لا بالزمان. فأثبت قديماً واحداً بالذات وهو الله، ولكنه أجاز وجود عدة قدماء بالزمان كما أسلفنا.

وربما كان هذا الموقف السينوي الخلاق هو الجديد الذي أسهمت به الفلسفة الإسلامية في التاريخ الفلسفي الطويل. وهو الذي يستطيع أن يسد الثغرة، ويخفف ذلك الاستقطاب الحاد الذي حدث بعد ذلك بين الفلاسفة (الطبيعيين -

---

(1) د. جميل صليبا: «من أفلاطون إلى ابن سينا»، ص 7 - 8، مطبوعات المكتبة التجارية الكبرى للتأليف والنشر، دمشق، 1951 م.

الماديين) وبين الفلاسفة المثاليين في الفلسفة الحديثة على وجه الخصوص.

أجل، فإن نظرية «ابن سينا» عن العالم، هي الرد الحقيقي على تهمة الجمع والتلفيق التي وصم بها فلاسفة الإسلام، ورفع لواءها «رنان» منذ القرن الماضي قائلاً: إن فلاسفة العرب قد فتنوا بأرسطو، فاتبعوا أثره مسيرين غير مخيرين، وإن العلوم الفلسفية قد وصلت إليهم فقبلوها كما هي من غير أن ينتقدوها. بل إن العرب لم يؤثروا، إذ لم يكن ثمة اختيار عن روية، وإنما تقبل العرب معارف اليونان كما وصلت إليهم![1]

وإذا كان «ابن سينا» قد حاول ردم الهوة بين الموقفين المادي والمثالي، فإن محاولته تلك وجدت صدى ونضجت أكثر عند «ابن رشد»، الذي رأى أن الخلاف الحقيقي ليس بين تصور الفلاسفة وتصور المتكلمين. وإنما هو في الحقيقة بين «الدهريين» الذين ينفون وجود فاعل أول للكون، وهؤلاء ليسوا بأصحاب التصور الفلسفي المادي للعالم، وإنما يفضي موقفهم هذا إلى إنكار العلة الأولى، وتصور أن الأشياء تحدث تلقائياً، وهو مذهب قريب من مذهب «الصدفة» ونفي القوانين الموضوعية التي تحكم هذا الوجود، وهذا الموقف «الدهري» هو مذهب مثالي في حقيقته، فرفضه «ابن رشد». وعلى النقيض من ذلك يقف المتكلمون الذين يقولون بحدوث العالم والطبيعة، بمعنى الخلق والاختراع من لا شيء، وكذلك بفنائهما وعدمهما، وموقفهم كذلك مرفوض[2].

أما الوقف الثالث، الذي يرتضيه «ابن رشد»، فهو موقف الفلاسفة الإلهيين، وهو موقف يقر بأزلية الطبيعة وأبديتها ويعترف في ذات الوقت بوجود فاعل أول في هذا الكون. ويفسر ـ كما فعل ابن سينا ـ مصطلحات «الفعل» و «الخلق » و «الوجود» و «العدم» تفسيراً يبرز تكامل هذا التصور الجديد ويدعم الروابط والوشائج التي تضمن له عنصر الانسجام والاطراد. ولذلك كان حريصاً على أن يحدد المواقف والأقوال والأطراف في هذه القضية إنما هيَ ثلاثة «وقول

(1) انظر: د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، ص 7.
و «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية «للشيخ مصطفى عبد الرازق»، ص 12 ط 3، مكتبة النهضة المصرية، 1966 م.

(2) محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ص 61.

المتكلمين بحدوث العالم طرف، وقول الدهرية طرف آخر، وقول الفلاسفة متوسط بينهما»[1].

وإذا ما عرفنا الأثر الكبير الذي تركته الفلسفة الرشدية في الفلسفة الغربية سلباً أو إيجاباً. سلباً في فلسفة «السكولاستيك». وإيجاباً عند «الرشديين اللاتين»، فإننا ندرك الأثر الهام الذي تركته الفلسفة السينوية في الفكر الفلسفي القديم والحديث عن هذا الطريق، فضلاً عن أنها انتقلت بشكل مباشر أيضاً في الترجمات العديدة لكتب «ابن سينا» الطبية والفلسفية.

وكان تأثير «ابن سينا» واضحاً عند «روجر بيكون» الذي كان معجباً به أشد الإعجاب إلى حد أنه كان يعده خير شارح لأرسطو والممثل الحق للفكر العربي. وكذلك «توماس الأكويني» الذي كان سينوياً في البداية، ثم تحول إلى معارض له فيما بعد. وقد أخذ عنه أشياء مختلفة، بنصها أو بشيء من التعديل. كالقول بالصور الجسمية، وقسمة الشرور إلى أنواع ثلاثة، وأن الله لا جنس له، وأن وجوده وذاته شيء واحد، وأنه واجب الوجود لذاته. وإن كان قد عارضه في المسائل التي تتناقض والتعاليم الدينية، مثل نظرية الصدور وتعارضها مع قدرة الله وحرية الفرد[2].

المبحث الثاني: الله والعالم عند «أبي بكر الرازي»

أولاً ـ مفارقات نظرية

في موقف «الرازي الطبيب» من هذه المشكلة توجد عدة مفارقات أهمها:

(أ) أن «الرازي» لا ينطلق في معالجتها من منطلق التوفيق بين الفلسفة والدين. بل من منطلق فلسفي عقلي محض دونما أية فروض مسبقة.

(ب) لقد قال «الرازي» كما لاحظنا بالقدماء الخمسة. وأدى به هذا الأمر

---

(1) محمد عمارة: المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، ص 62.
(2) د. إبراهيم مدكور: مقدمة لألهيات الشفاء، جـ 1، ص 28.

إلى أن يفتح عليه جبهة عريضة، ضمت المتكلمين عموماً، والفلاسفة إلا ما ندر (البيروني وأبو البركات البغدادي). لأن تعدد القدماء عنده، واعتبارها، صراحة، أزلية مع الله، جعلت أولئك يخرجونه عن دائرة الإسلام ويتهمونه بالشرك والزيغ والضلال، لأنه يجعل مع الله مبادىء قديمة تكون نداً لذاته تعالى.

ولكن «الرازي» بالرغم من موقفه هذا، قال بحدوث العالم، خلافاً للفلاسفة الذين قالوا بالقدم «كالفارابي» و«ابن سينا»، فالتقى بذلك مع المتكلمين، وهم المدافعون عن حياض الدين، من طريق آخر. وإن كان الحدوث الذي قال به له معنى آخر يختلف بعض الشيء عن الحدوث عندهم.

فعلى حين أنه يتبنى وحسب الرؤية الفلسفية، نراه يتفق مع المتكلمين ـ وهم ممثلو التيار الديني ـ في أهم قضية رفعوا لواءها، وهي حدوث العالم!

(جـ) بالرغم من أن «الرازي» يقول بقدم الهيولى، فإنه يقول بحدوث العالم. وتلك مفارقة هامة، سوف نلاحظ كيف أن «الرازي» يعالجها.

وعلى ضوء تلك المفارقات، سوف نشرح موقف هذا الفيلسوف من مشكلة العالم، وهل إنه قديم أم مخلوق؟ ومدى علاقة ذلك بنظريته في القدماء الخمسة.

ثانياً ـ حدوث العالم ونظرية القدماء الخمسة

قال «الرازي الطبيب»: «إن الخمسة قديمة وإن العالم محدث»[1]. فكيف استطاع أن يوفق بين أطراف هذه المعادلة الصعبة؟ كيف استطاع أن يوفق بين القول بوجود مباديء قديمة أزلية من جملتها الهيولى الأولى أو المادة، وبين القول بحدوث العالم عن شيء أو لا شيء؟ لأن المادة لا بد أن تكون العالم، فكيف تكون مخلوقة وقديمة في آن معاً؟

في الحقيقة، لو نحينا جانباً اتهامات الكفر والالحاد التي كالها له فلاسفة الإسلام ومفكروه من أمثال «ناصر خسرو»، وحاولنا التعمق في صلب فلسفته لوجدنا أنه يؤمن بوجود خالق حكيم أحسن كل شيء خلقه. أي أنه يؤمن بوجود مبدأ قديم أو علة فاعلة لهذا العالم هو الله.

(1) «رسائل فلسفية للرازي»، ص 308.

ولكن القضية التي تجعلُ هـذا الإيمان مضـطرباً وضعيفـاً، هي أن الرازي يضع عدة مبادىء قديمة مع الله، وهي النفس الكليـة، والهيولى الأولى، والمكـان المطلق، والزمان المطلق. ويعتبر أن وجودها ضروري لوجود هذا العالم. ولو أخذنا بعض هذه المبادىء، وراجعنا أدلة الرازي عليها، لوجدنـا أنها تؤدي إلى نتائـج تتناقض والمقدمة التي سلم بها وهي حدوث العالم.

فبالنسبة للهيولى يرى أنها تنقسم إلى قسمين: الأول هو الهيولى التي تتركب من أجزاء لا تتجزأ، ويسميها «بالهيولى المتفرقة»، والثاني هو الهيولى قبل أن تتصور بصورة الأجسام والعناصر، ويسميها «الهيولى المطلقـة». وهي خلافـاً «لأرسطو» توجد بالفعل لا بالقوة، ولا تقبل الطبائع إلا بعد أن تتصور[1].

والهيولى المطلقة عنده قديمة، وله على ذلك دليلان: الأول يتلخص في أننا نرى كل مصنوع ظاهراً، والصانع يتقدم عليه، والمصنوع هو هيولى مصورة، وكما أن الصانع يتقدم على المصنوع، فالهيولى غير المصورة تتقدم على الهيولى المصنوعة بدلالة المصنوع[2].

أما الدليل الثاني فمستمد من مذهبه في إنكار الإبداع ـ بمعنى الخلق من لا شيء ـ ويتلخص فيما يلي: لو كانت لله القدرة على أن يخلق شيئاً من لا شيء، لخلق الأشياء على هذا الوجه، لأنه أسهل وأقرب، ولأبـدع الإنسان عـلى التمام دفعـة واحدة، ولم يجعله يتركب ويتكامل في أربعين سنة. ولما كان لا شيء في هذا العالم يظهر من لا شيء، فالإبداع محال، ولا يمكن أن يخلق الله شيئاً من لا شيء. وإذا كان الإبداع محالاً، وجب أن تكون الهيولى قديمة، ولما كان لا بد للهيـولى من المكان، ثبت أن المكان قديم أيضاً[3].

فمن خلال هذا الـدليل الثـاني يثبت أن «الرازي» لا يقـول بقدم الهيـولى وحسب، بل يقول بقدم المكان أيضاً. ذلك لأن الذين قالوا بقدم المكان، والرازي

(1) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 31، ص 42.

(2) أنظر: «رسائل فلسفية للرازي»، ص 259.
أيضاً: «س. بينيس: نفس المصدر، ص 41.

(3) س. بينيس: مذهب الذرة، ص ٤١، أيضاً: «رسائل فلسفية»، ص 259.

منهم، استدلوا على دعواهم بأن قالوا إن الهيولى قديمة، وذلك أنهم افترضوا أو أثبتوا أن للهيولى أجزاء لا تتجزأ، وأن لكل واحد من تلك الأجزاء عظماً لا يقبل التجزئة لصغره. فلما قالوا بقدم شيء ذي عظم لا بد له من مكان، وجب ضرورة أن يقال إن المكان قديم أيضاً[1].

ويرى الرحالة الفيلسوف «ناصر خسرو» أن أدلة الرازي تلك على قدم الهيولى والمكان قد سبقه إليها الحكيم «الإيرانشهري»، «الذي عبر عن المعاني الفلسفية بألفاظ دينية»، وأن «ابن زكريا الرازي» قد شوه ـ على حد زعم ناصر خسرو ـ أقوال أستاذه «الإيرانشهري» بألفاظ إلحادية شنيعة، وغير معاني أستاذه المقدم إلى تلك المعاني بعبارات موحشة مستنكرة، حتى يظن كل من لم يقرأ كتب الحكماء أنه استخرج تلك المعاني بنفسه[2].

فناصر خسرو لا يكتفي بأن يوجه إلى «الرازي» تهمة السطو على أعمال الغير ومسخها، بل ينفي عنه مزية الإبداع والابتكار أصلاً. وأن هذا الموقف المتعصب على «الرازي» يقابله موقف متعصب «للإيرانشهري». «لأنه كان يدعو الناس في كتابه (الجليل) وفي كتابه (الاثير) وغيرهما إلى الدين الحق وإلى معرفة التوحيد»[3].

ونعتقد أن موقف «ناصر خسرو» من «الرازي الطبيب» ليس موقفاً فلسفياً وعلمياً متجرداً، بل فيه شيء من الغرض والهوى. وربما كان سببه هو ما أثر عن «الرازي» من حرب على الأديان وطعن في النبوات، وإلا فإن الأفكار متشابهة عند كل من الرجلين.

فالإيرانشهري يقول بوجود مبادىء قديمة هي المكان المطلق، والزمان المطلق، والحركة، والجسم. ولكنه يعدل مذهبه بحيث يبدو متمشياً ـ في شيء من الصعوبة ـ مع العقيدة الإسلامية، فيعتبر أن هذه المبادىء صفات لله. فيكون الزمان دليل علم الله، والمكان دليل قدرة الله، والحركة دليل فعل الله، والجسم دليل قوة الله.

---

(1) «رسائل فلسفية للرازي»، ص 258.

(2) نفس المصدر، ص 256.

(3) نفس المصدر، ص 256.

يقول «الإيرانشهري»: «إن المكان دليل قدرة الله الظاهرة، والدليل على ذلك هو أن قدرة الله هي ما يشمل المقدورات، وأما المقدورات فهي الأجسام المصورة التي في المكان. وإذا كانت الأجسام المصورة التي هي المقدورات لا تستطيع أن تكون خارج المكان، ثبت أن الخلاء ـ أي المكان المطلق ـ هو قدرة الله، أي قدرة ظاهرة تشمل جميع المقدورات»[1].

وعلى حين أن «الإيرانشهري» قد أثبت أن المبادىء الثلاثة، وهي الهيولى، والمكان، والزمان هي صفات لله، وأتى بحل جديد لمسألة الصفات الإلهية، وهي كبرى مسائل علم الكلام الإسلامي كما لاحظنا، يستند على نوع من التأويل. نرى أن «الرازي الطبيب» قد قال، على العكس من ذلك، إن تلك المبادىء هي جواهر أزلية مستقلة عن الله، فأثبت وجود قدماء آخرين يساوق وجودهم قدم الوجود الإلهي، وهذا الأمر يتعارض مع فكرة التوحيد الإسلامية ويطعنها في الصميم. ولكن قد يأخذنا العجب إذا ما علمنا أن «الرازي» يستخدم هذه المباديء القديمة نفسها للتدليل على رأيه في حدوث العالم عن القديم الأول.

أما دليل «الإيرانشهري» الذي (انتحل!) الرازي آراءه في قدم الهيولى والمكان على ما يزعم «ناصر خسرو»، فيتلخص فيما يلي: أن الله تعالى لم يزل صانعاً، ولم يكن زمان قط مضى من غير أن يكون فيه صانعاً، بحيث كان ينتقل من حال كونه غير صانع إلى حال كونه صانعاً، فيمر من حال إلى حال. ولما كان يجب أن يكون الله لم يزل صانعاً، وجب أن يكون الشيء الذي يظهر فيه صنعه قديماً، وصنعه يظهر في الهيولى. فالهيولى إذن قديمة، وهي دليل قدرة الله الظاهرة، ولما كانت الهيولى لا بد لها من مكان، ولما كانت قديمة وجب أن يكون المكان قديماً أيضاً[2].

وبرهان «الإيرانشهزي» هذا على قدم الهيولى والمكان يشابه الدليل الأول «للرازي الطبيب» وهو دليل الصنع. ولكن «الرازي» قد عدل دليل أستاذه ولم

---

(1) انظر: «رسائل فلسفية للرازي»، ص 257.
أيضاً: س بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 56 - 57.
(2) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 41.

يأخذه على علاته، حتى لا يناقض مذهبه في حدوث العالم.

أما البرهان الثاني الذي جاء به «الرازي»، فلم يرد عند الحكيم «الإيرانشهري». ولو كان موجوداً لذكره «ناصر خسرو»، لأن هذا دائم التنقيب عن أوجه التشابه بين الفيلسوفين حتى يثبت تهمة (الانتحال) للرازي. ولكن البرهان الثاني الذي أوردناه قبل قليل، هو من ابتكار الرازي وحده، ومن هنا تسقط دعوى الانتحال التي رفعها «ناصر خسرو» على هذا الفيلسوف.

وأخيراً نستطيع أن نعد هذا العرض المركز لطبيعة مشكلة العالم عند الرازي من خلال مذهبه في القدماء الخمسة، هو مجرد تمهيد لرأيه النهائي في المشكلة، والذي سوف نفصله الآن من خلال النصوص والشذرات القليلة التي بقيت لدينا من تراث «الرازي الطبيب» الفلسفي، خاصة كتابه الضخم «في العلم الإلهي». والذي ضم بين جنباته أصول فلسفته، ورد عليه كثير من الفلاسفة والمتكلمين كالفارابي وأبي قاسم البلخي.

ثالثاً ـ حدوث العالم لا بالطبع ولا بالإرادة

لاحظنا فيما سبق أن دليل «الرازي» على قدم الهيولى لا يعارض القول بحدوث العالم، بل هو ينبني على القول بهذا الحدوث. وعلى أساس هذا القول بالحدوث نفسه ينقد مذهب من يقول إن وجود الله وحده هو القديم!!

ثم يطرح «الرازي» هذا السؤال: هل خلق الله العالم بطبع أم بإرادة؟ فنرى أن «الرازي» يوجه هذا السؤال، الذي أثاره «ابن سينا» أيضاً وكان له شأن كبير في الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، توجيهاً جديداً.

وهو يسير في التدليل على رأيه هكذا: نحن نرى بالتجربة أن الأفعال التي تصدر عن الفاعل بطبع، تعقب وجوده بمقدار متناه من الزمان، حتى يتمكن في هذه المدة أن يحدث ذلك الشيء عن الشيء الذي يحدث عنه، ولو كان الله قد خلق العالم بطبع في زمان معين، لوجب أن يؤدي ذلك إلى أن وجود الله يتقدم على وجود العالم بمقدار من الزمان، وبالتالي إلى أن الله ليس قديماً بل محدثاً[1].

(1) س. بينيس: المصدر السابق، ص 58، أيضاً «رسائل فلسفية»، ص 284.

أما لو قلنا إن الله قد خلق العالم بإرادته لما استطعنا الإجابة عن هذا الاعتراض المحير، وهو اعتراض أثاره الفلاسفة أيضاً، وهو: لماذا أراد الله أن يخلق العالم في هذا الزمان المخصوص دون غيره، ما دام الله قد كان وحده منذ الأزل ولا شيء معه[1].

يقطع «الرازي» تلك العقدة المستعصية، ويجيب على الاعتراض، بأنه يوجد مع الباري مباديء أزلية أخرى، وتغير العلاقة بين الله وبين هذه المباديء أدى إلى إحداث العالم في زمن معين[2].

ثم يقص حكاية حدوث العالم فيقول: كان هذا القديم الثاني هو النفس، وهي كانت حية، ولكنها مع ذلك جاهلة. وكان يقول إن الهيولى أيضاً كانت قديمة، ثم فتنت النفس، لجهلها، بالهيولى، وتعلقت بها وجعلت منها صوراً لتنال بذلك لذات جسمانية.. ولكن الهيولى لم ترض بقبول الصورة، وهربت من الانطباع بها، فوجب على الله القادر الرحيم أن يعين النفس على الخلاص من هذا البلاء، وكانت المعونة للنفس من الله سبحانه وتعالى بأن أحدث هذا العالم، وأظهر فيه صوراً قوية طويلة الحياة، بحيث إن الهيولى وجدت في هذه الصور لذات جسمانية وأحدثت الإنسان. ثم إن الله أرسل العقل من جوهر ألهيته، إلى الإنسان في هذا العالم ليوقظ النفس من النوم في هيكل الإنسان، وليدلها على ما أمرها الله سبحانه وتعالى به، وهو أن هذا العالم ليس مقامها، وأنها قد وقع خطأ منها على نحو ما ذكرنا أدى إلى إحداث العالم[3].

وقد اعتبر «الرازي» اشتهاء النفس للتجبل بالهيولى، والذي أدى إلى إحداث العالم هو من أقوى الحجج على «الدهرية»، لأنه لا توجد لحدوث العالم علة تثبت بحجة ولا برهان![4].

ويرى «الرازي» أن الإنسان لا يصل إلى العالم العلوي، وهو العالم

---

(1) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، ص 59.
(2) نفس المصدر، ص 59.
(3) نفس المصدر، ص 59، أيضاً: «رسائل فلسفية...»، ص 308.
(4) انظر «رسائل فلسفية للرازي»، ص 308.

الحقيقي، إلا بالفلسفة، وكل من يتعلم الفلسفة، ويعرف عالمه الحقيقي، وينجو من الألم، ويتعلم العلم، ينجو من هذه الشدة[1].

والسؤال الذي أثاره خُصوم «الرازي الطبيب» من أمثال «أبي حاتم الرازي» هو: لماذا لم يمنع البارىء النفس من التعلق بالهيولى؟ فأجاب: «ابن زكريا الرازي»: أن الله لم يمنع النفس الجاهلة من التجبل في هذا العالم، لتعرف وبال ما أكتسبت وتنتهي. وتزول شهوتها، وتعود إلى عالمها بعد معرفة ما في هذا العالم من وبال[2].

وفي قصة حدوث العالم كما وردت عند الرازي الطبيب طابع أفلاطوني واضح، كما أن «ابن سينا» قد تأثر بها في صياغة نظريته السيكولوجية. خاصة فيما يتعلق بهبوط النفس في العالم العلوي، وسبب ذلك الهبوط، والمعرفة التي جنتها من هبوطها إلى عالم الكون والفساد[3].

رابعاً ـ تعقيب

(أ) يرى «ناصر خسرو» أن مذهب الرازي في الزمان، يتناقض والقول بحدوث العالم. ذلك أن مذهبه يؤدي إلى أن الزمان، من حيث هو مبدأ أزلي، ينطبق على الله أيضاً، لأنه لا يفرق بين الزمان والدهر أو الأزل. فالله في الزمان، ومضي الزمان بالنسبة إليه حقيقة. ويلزم عن القول بحدوث العالم وبأن الله في زمان، أن جزء الزمان المتقدم على وقت الخلق ـ والذي كان منه ولا عالم معه ـ قد انتهى. ولما كان لهذا الزمان آخر، فلا بد أن يكون له أول. فالله متناه، وهو محال[4].

---

(1) انظر الفصل الأول، ص 43.
(2) «رسائل فلسفية للرازي»، ص 65.
(3) قارن مثلاً نظرية «الرازي الطبيب» في النفس وهبوطها مَن العالم العلوي، وأسباب هذا الهبوط، بالأبيات التي وردت في (عينية) «ابن سينا»، والتي ذهبت إلى المعنى نفسه:

إن كان أرسلها الإله لحكمة ... طويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها إن كان ضربة لازب ... لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمة بكل خفية ... في العالمين فخرقها لم يرقع

(انظر ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، جـ 2، ص 10).
(4) س. بينيس: المصدر السابق، ص 55.

واعتراض «ناصر خسرو» صحيح إذا كان «الرازي» حقاً لم يفرق بين الزمان والدهر، فيصبح الزمان من حيث هو مبدأ أزلي منطبقاً على الله أيضاً، وهو ما يؤدي إلى أن يكون الله تعالى متناهياً، والتناهي من صفات المحدث لا من صفات القديم. أي أن مذهب «الرازي»، على ضوء ما يذكره «ناصر خسرو»، يؤدي إلى أن الله ـ حاشى ـ هو المحدث وليس العالم. وهذا تناقض صارخ.

ولكن هل أن الرازي لم يفرق حقاً بين الزمان والدهر والسرمد كما زعم «ناصر خسرو»؟ أغلب الظن لا، للأسباب التالية:

1 ـ لأن «الرازي» فرق بين المدة وبين الزمان ـ كما أشار البيروني ـ بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر، بسبب ما يلحق العددية من التناهي. كما جعل الفلاسفة الزمان مدة له أول وآخر، والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر.

2 ـ فرق «الرازي» أيضاً بين الزمان المطلق والزمان النسبي (المضاف أو المحصور كما أسماه). الأول هو المدة أو الدهر، وهو قديم متحرك غير لابث، والثاني يعرف بحركات الأفلاك وبجري الشمس والكواكب. ونحن إذا توهمنا حركة الدهر فقد توهمنا الزمان المطلق، وهذا هو الأبد والسرمد، وإن توهمنا حركة الفلك فقد توهمنا الزمان المحصور[1].

أي أن التمييز واضح وقاطع عند الرازي بين الزمان وبين الدهر، ولا ندري كيف خفي هذا على «ناصر خسرو» وهو الرحالة الفيلسوف الذي عُرِفَ بتحليلاته الدقيقة وعرضه الأمين للموضوعات في كتبه؟ أم أن تعصبه على «الرازي» جعله يخفي هذه الحقيقة حتى يثبت تناقض مذهبه!

إننا لو حملنا اعتراض «ناصر خسرو» على محمل حسن، يمكن أن نقول: إن الرازي لم يميز بين الزمان المطلق وبين الدهر على أساس أنهما واحد، ولكنه ميز تمييزاً دقيقاً وحاسماً بين الدهر وبين الزمان النسبي. ويبدو أن «ناصر خسرو» لم ينتبه إلى تقسيم «الرازي» للزمان إلى مطلق ونسبي، رغم أن هذا يكاد يكون صلب مذهب «ابن زكريا» في الزمان، وهذا أمر مثير أيضاً للعجب.

---

(1) انظر: الفصل الثالث.

(ب) إن موقف «الرازي» من العلاقة بين الله والعالم مضطرب ومتناقض، ونظريته في حدوث العالم متهافته ولا تصمد للنقاش، لأنها لا تقوم على أساس صلب، وذلك لعدة أسباب:

1 ـ إذا كان الهدف من قول الرازي بحدوث العالم عقلياً، يرى ـ بسبب النظام والترتيب الموجود في الكون ـ ضرورة وجود خالق حكيم أحسن خلق كل شيء (دليل العناية)، أو نقلياً يلتمس فيه ستاراً من الايمان يحميه من ضربات الخصوم وما أكثرهم.

نقول: إذا كان الهدف من قوله بالحدوث هذين الأمرين أو أحدهما، فإنه لا يمكن أن يتحقق، بل إنه ولد ميتاً في مهده. والسبب هو قول «ابن زكريا الرازي» بوجود مباديء أربعة قديمة إلى جانب القديم الأول (الله)، وسوف نذكر النتائج المترتبة على هذا القول.

2 ـ إن القول بوجود مباديء قديمة إلى جانب الله تعالى، لا يمكن أن يلتقي بأي حال من الأحوال مع التوحيد الإسلامي، لأن تعدد القدماء شرك صريح.

3 ـ إن القديم بالذات، كما لاحظنا، هو الذي ليس لذاته مبدأ به وجب، أما القديم بالزمان فهو الذي يوجد لذاته مبدأ، ولكنه وجد في زمان ماضٍ غير مُتناهٍ. وبذا اكتسب لا نهائية الزمان، ولكنه بقي متصلاً بالمبدأ الأول، فهو علته الفاعلة.

وكان على «الرازي» حين أراد أن يتفادى الإشكالات التي تؤدي إليها مقالات المتكلمين في حدوث العالم من العدم ـ اللاشيء ـ أن يجعل تلك المبادىء قديمة بالزمان وليست قديمة بالذات ، كما فعل «ابن سينا» حين أثبت قدم المادة والصورة والحركة والزمان والعالم زمانياً وليس ذاتياً، لأنه لا يوجد غير قديم واحد بالذات وهو الله تعالى. ولعل «ابن سينا» كان يقصد «الرازي الطبيب» وأمثاله حينما قال: «إن العالم ليس قديماً بذاته ـ كما يراه الملاحدة ـ بل محدث الذات»[1] .

ولكن الرازي تفادى القول (بالتعطيل) الذي أدى اليه قول المتكلمين

(1) ابن سينا: كتاب الهداية، ص 164.

بالخلق من العدم وهو ما يتنافي والكمال الإلهي، ليقع في هوة سحيقة لا تطعن في الكمال الإلهي وحسب، بل يمكن أن تلغي وجوده أصلاً، لأنه لا يعود هو الواجب الوجود وحده، بل توجد إلى جانبه مباديء قديمة بالذات يمكن أن تكون واجبة الوجود أيضاً وهي النفس والهيولى والمكان والزمان.

4 ـ إن العلاقة بين الله وبين المباديء القديمة الأربعة،غامضة إلى حد كبير، والقول بأن تغير العلاقة بين الله وبين هذه المبادىء قد أدى إلى حدوث العالم، لا يزيد الأمر إلا غموضاً. ويظل السؤال الذي أثاره الفلاسفة عن السبب المرجح لأن يخلف الله العالم في هذا الزمان المخصوص دون غيره ما دام الله قد كان وحده منذ الأزل ولا شيء معه، قائماً. ويمكننا أن نعدل السؤال هنا فنقول: لماذا تغيرت العلاقة بين الله وبين هذه المباديء في هذا الوقت دون غيره؟ ولماذا لم يمنع الباريء النفس من التجبل بالهيولى رغم قدرته على ذلك؟

إن حكاية حدوث العالم كما جاءت عند «الرازي» لا تقدم غير حل أسطوري لهذه المشكلة الهامة، وتجعل الخلق والإبداع الإلهي صورياً محضاً وخالياً من أي مضمون فعلي. ومن عجب لرجل يؤمن بالعلم والعقل، ويهاجم الأديان لأنها لا تقوم على أساس علمي وعقلي، ثم يؤمن بهذه القصة الضعيفة، وهي دون ما جاءت به الكتب السماوية من قصص الخلق!

ولكنه التخبط والاضطراب والتناقض الصارخ، جعل فلسفته تحوي في داخلها بذور فنائها!

المبحث الثالث: مشكلة العالم عند آبي العلاء

يرى «أبو العلاء» أن الأجسام تتألف من مادة قديمة خالدة، وصور تختلف عليها. وله في ذلك شعر كثير أورده في «اللزوميات»، كقوله [1]:

تــرد إلى الأصــول وكــل حي   لـه في الأربـع القـدم انتسـاب

---

(1) المعري: اللزوميات، جـ 1 (ل 22/ص 72).

والأربع القدم هنا، هي العناصر الأربعة (الماء والنار والتراب والهواء) وقال أيضاً[1].

آليت لا ينفك جسمي في أذى حتى يرد إلى قديم العنصر

فأثبت بهذين البيتين قدم العناصر، وقال[2]:

فلا يمسى فخاراً من الفخر عائد إلى عنصر الفخار للنفع يضرب
لعل إناء منه يصنع مرة فيأكل منه من أراد ويشرب
ويحمل من أرض لأخرى ومادرى فواها له بعد البلى يتغرب

وقال في نفس المعنى[3]:

لعل مفاصل البناء تضحى طلاء للسقيفة والجدار

وقال أيضاً[4]:

تعود إلى الأرض أجسامنا وتلحق بالعنصر الطاهر
ويقضي بنا فرضه ناسك يمر اليدين على الظاهر

وقال أيضاً[5]:

تيمموا بترابي على فعلكم بعد الهمود يوافيني بأغراضي
وإن جعلت بحكم الله في خزف يقضي الطهور فإني شاكر راضي
جواهر ألفتها قدرة عجب وزايلتها فصارت مثل أعراض

فأثبت بهذه الأبيات وغيرها اختلاف الصور على المادة مع بقائها، ورجوعها إلى أصلها من حين إلى حين. وقد وصف «أبو العلاء» المادة بالخلود، كما وصف العناصر بالقدم، فقال[6]:

---

(1) اللزوميات: جـ 1 (ل 187 ص 330).
(2) اللزوميات: جـ 1 (ل 5/ ص 63).
(3) اللزوميات: جـ 1، ص 328، لزومية (183).
(4) اللزوميات: جـ 3 (ل 224/ص 350).
(5) المعري: اللزوميات، جـ 2 (ل 59/5).
(6) المعري: اللزوميات، جـ 1 (ل 187/ص 330).
وانظر: «د. طه حسين» ذكرى أبي العلاء، ص 349.

وإذا رجعت إليه صارت أعظمي تربا تهافت من طوال الأعصر

وبهذا يكون «أبو العلاء» قد رأى قدم المادة وخلودها، ولم ير رأي المتكلمين من المسلمين في حدوثها وتركيب الأجسام من الأجزاء التي لا تتجزأ[1].

وقد لاحظنا من قبل أن «أبا العلاء» قد أثبت قدم الزمان والمكان. فطبيعي إذن أن يكون منسجماً مع موقفه هذا، ويقول بقدم العالم. فهو يرى مثلاً أن النجوم والكواكب قديمة وخالدة، وله على ذلك شواهد نذكر منها قوله[2]:

يا شهب إنك في السماء قديمة وأشرت للحكماء كل مشار
وقد زعموا الأفلاك يدركها البلى فإن كان حقاً فالنجاسة كالطهر

ثم إنه دعا إلى تعظيم الكواكب، ولكن من غير إفراط، كزعم الفلاسفة من أن لها نفساً وعقلاً. كما رفض الأساطير التي تتكلم عن الكواكب وكأنها أحياء تتزاوج فيما بينها وتتصاهر! فهو يجزم ببطلان ذلك، ولا يشك في أن الكواكب أجرام جامدة لا حس فيها ولا حياة، وأن ما يتحدث به الناس عنها من ذلك ليس إلا أساطير انتحلها الأقدمون يستهوون بها القلوب، ويستخفون بها الألباب[3].

وقد كان «إخوان الصفاء» يؤكدون على أن للعالم العلوي نفساً وعقلاً يؤثران في العالم الأرضي. ولذا فإنه يسخر منهم في الأبيات التالية، ولا يرى رأيهم كما ذهب إلى ذلك الدكتور صليبا»[4]، فقد قال أبو العلاء:

العالم العلوي برأي معاشر كالعالم الهادي يحس ويعلم
زعمت رجال أن سياراته فيها العقول وأنها تتكلم
فهل الكواكب مثلنا في دينها لا يتفقن، فهائد«أو مسلم؟»[5]

فالمعري إذن يؤمن بخلود الكواكب، ويدعو إلى تعظيمها، ولكن دون

---

(1) د. طه حسين: نفس المصدر، ص 350 - 351.

(2) المعري: اللزوميات، جـ 1 (339/201)، جـ 1 (304/131)، ويريد بالنجاسة دار الدنيا وبالطهر الدار الآخرة.

(3) د. طه حسين: ذكرى أبي العلاء، ص 357.

(4) د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص 310.

(5) المعري: اللزوميات، جـ 2 (ل 37/ص 234).

الذهاب بعيداً والزعم أن لها نفساً وعقلاً، وأنها تؤثر في مصائر الناس، بل أنه يرى أن تكوينها مادي. وما دام «المعري» قد آمن بقدم المادة، فإن الكواكب قديمة من هذه الناحية على الأقل، وما دامت الكواكب قديمة فإن العالم قديم.

أي أننا نستطيع إثبات قدم العالم عند أبي العلاء من عدة طرق هي: قدم المادة، وقدم الكواكب، فضلاً عن قدم الزمان والمكان. وقد سلف قوله:

خالق لا يشك فيه قديم   وزمان على الأنام تقادم
جائز أن يكون آدم هذا   قبله آدم على أثر آدم

فالمعري إذن منسجم مع فلسفته حين يقول بقدم العالم، لأنها نتيجة منطقية للمقدمات التي قدم لها في قوله بقدم الكواكب والمادة والزمان والمكان.

ولكن الإشكال الذي قد يثار هنا، هو أن أبا العلاء صرح في مواضع أخرى بأنه لا يرى هذا الرأي، وينكر صراحة اعتقاده بخلود النجوم أو اعتقاده بمذهب قدم العالم. وهو يمهد لذلك بقوله: إن الناس قد اختلفت في بقاء الأفلاك أو زوالها، فمنهم من قال أنها زائلة، ومنهم من قال إنها قديمة خالدة، يقول في ذلك:

وتشاجروا في قبة الفلك التي   ما زال يعظم في النفوس عمودها
فيقول ناس سوف يدركها البلى   وبين قوم لا يجوز همودها[1]

ثم نراه في مكان آخر يقطع باعتراضه على خلود الكواكب وقدم العالم، فيقول[2]:

وليس اعتقادي خلود النجوم   ولا مذهبي قدم العالم
فهل علمت بغيب من أمور   نجوم للمغيب معردات[3]
وليست بالقدائم من ضميري   لعمرك بل حوادث موجدات
فلو أمر الذي خلق البرايا   تهاوت للدجى متسردات

---

(1) المعري: اللزوميات، جـ 1 (ل 49/ص 208).
(2) اللزوميات: جـ 2 (ل 144/274)، جـ 1 (ل 11/ص 134).
(3) معردات: من عرد النجم إذا مال إلى المغيب.

كذلك قوله[1]:

لـو صح مـا قـال «رسـطاليس» من قـدم وهـب مـن قـام لم يجـمـعـهـم الـفـلك
إن لم يـكـن في سـماء فـوقـنـا بشر فـليس في الأرض أو مـا تحتـهـا مـلك
إن تسـأل العقـل لا يـوجـدك من خـبر عـن الأوائـل إلا أنهم هـلكـوا

فكيف نوفق بين هذا النفي لقدم العالم، وما أثبتناه من القدم قبل قليل؟ لقد وجد البعض في هذا الموقف تناقضاً صريحاً أو تردداً وحيرة، لا يمكن أن تفسر إلا بأن نقول: إن أبا العلاء استقى آراءه في قدم العالم وحدوثه من منبعين، أحدهما العقل والآخر النقل، فكان إذا اتبع أحكام العقل قال بقدم العالم، وإذا اتبع أحكام النقل قال بحدوثه، وإذا شعر أن بين القولين تناقضاً صارخاً عاد إلى العقل واتهمه بالعجز عن إدراك الحقائق التي تجاوز طوره[2]

وقد سبق أن فندنا هذا الرأي في موضع آخر حتى تعرضنا لمسألة قدم الزمان وحدوثه عند أبي العلاء[3]. وأثبتنا أن أبا العلاء فيلسوف عقلي بالدرجة الأولى، ويرى خلافاً لأكثر فلاسفة الاسلام، استحالة التوفيق بين العقل والنقل. وأنه إذا تردد بين الاثنين أحياناً، فإنه لا يلبث أن ينحاز إلى العقل ويتلمس فيه طرق النجاة . ومن هنا فإن الرأي السابق لا تقوم له حجة، ولا بد أن نبحث عن تفسير آخر لهذا التردد فيما بين القدم والحدوث عند فيلسوفنا.

لقد أوضحنا فيما سبق أن «ابن سينا» قد ميز بين نوعين من القدم: أحدهما القدم الذاتي، وهو ما ليس لوجوده مبدأ به وجب، والآخر هو القدم الزماني ، وهو ما كان لوجود ه مبدأ ، ولكنه وجد في زمان ماض غير متناهٍ.

ولو طبقنا هذا التقسيم السينوي على رأي أبي العلاء، أمكن القول إنه نفى اعتقاده بقدم العالم ذاتياً، ولكنه لم ينف اعتقاده بقدمه زمانياً. ولـذا فإن قـراءة

---

(1) اللزوميات: جـ 2 (ل 127/9). وإلى ذلك أشار في «الفصول والغايات» ص 17 قائلاً: أما العالم فمحدث وربنا القديم المورث! المعري: الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ، تحقيق: محمود حسن زناتي، طبع الهيئة العامة للكتاب، 1977 م).
(2) د. جميل صليبا: المصدر السابق، ص 311.
(3) انظر: الفصل الثالث، ص 209.

جديدة للنصوص السابقة على ضوء هذا التقسيم تجعل موقف أبي العلاء في مسألة قدم العالم واحداً أو خالياً من الازدواج والاضطراب البادي للعيان.

أما نفيه لخلود النجوم، فنستطيع تأويله بأن أبا العلاء بعد أن أثبت قدم المادة ، وأن الكواكب مادة جامدة فتكون قديمة أيضاً، فإنه نفى القدم فقط عن صورتها وحركاتها، فكأنه يرى فيها رأيه في الكائنات المادية التي تختلف عليها الصور المتباينة، بينما مادتها في نفسها قديمة أزلية [1].

---

(1) انظر: د. طه حسين: المصدر السابق، ص 357.

خاتمة

إن أهمية أية فلسفة تكمن في مقدار ما تقدمه للفكر الإنساني من إبداعات، وما تساهم به من أفكار جديدة تعبر عن أصالتها.

ونحسب أن الفلسفة الإسلاميـة قد استـطاعت أن تضيف للفكر الفلسفي إضافات حقيقية وهامة. فساهمت بحشد كبير من الأفكار والموضـوعات الجـديدة التي أعطتها هويتها المتميزة على مر العصور. وإلّا لما اكتسبت تلك الأهمية وذلك الاهتمام المتزايد بها يوماً بعد يوم.

وربما كانت فكرة الزمان واحدة من الأفكار التي تجلت فيها عبقرية الفلاسفة المسلمين، وأضحت موطناً لإبداعهم. وبالرغم من التأثير الذي لا ينكر للفلسفة اليونانية، فإن آراء الفلاسفة المسلمين، وخاصة ابن سينا والرازي الطبيب والمعري هي نسيج وحدها في هذا المجال.

أما المؤثرات اليـونانيـة فلا تخـرج عن كونها نـوعاً من التـأثير المتبـادل بين الحضـارات أنى كانت وكيفما كانت. ولكنـه لا يستطيـع أن يلغي شخصية تلك الحضارة ويصادر هويتها مهما بلغ حجم ذلك التأثير وأهميته.

ولقد كان أهم أساس بنيت عليه الفلسفة الإسلامية هو فكرة التوحيد التي بلغت أرقى مراتبها في الدين الإسلامي. فكانت أفكار الفلاسفة المسلمين إما أن تتوجه نحو هذه الفكرة أو تتفرع عنها. وهذا الأمر ملاحظ في فكرة الزمان، وهي محور بحثنا.

فلقد حاول ابن سينا والرازي الطبيب والمعري، كل حسب تصوره الخاص، العبور بفكرة الزمان من مجال الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، ومن عالم النسبي إلى عالم المطلق، ومن الزمانية إلى السرمدية، علّهم يقتربون بفكرة الزمان من مفهوم الألوهية المطلقة.

على أننا لا يمكن أن نتبين هذا الأمر قبل أن نلقي نظرة خاطفة على نظريات فلاسفتنا في الزمان، ونرى إلى أي حد حاولوا فيه الاقتراب من مفهوم المطلق في الزمان.

تقوم نظرية ابن سينا أساساً على الربط بين الزمان والحركة والمتحرك والمسافة، وتعريفه للزمان ينطلق من هذا المفهوم. فهو عنده «مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر». «ولا يمكن تصور الزمان إلاّ مع الحركة، ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان». وبما أن الحركة موضوع الزمان، والمتحرك مادة الحركة، كان وجود الزمان مادياً وموضوعياً.

ولكن ابن سينا أثبت دوراً معيناً للشعور والنفس في فهم الزمان. ويتضح ذلك من خلال إثباته أن الحركة التي يرتبط بها الزمان فكرة تصورية تخلعها النفس على الأشياء، وأن «الحركة الموجبة للزمان نفسانية إرادية، فتكون النفس علة وجود الزمان».

كما يتضح هذا الجانب الذاتي في نظرية الآن التي يفسر فيها ابن سينا الآن تفسيراً سيكولوجياً. فالآن عنده بعد الزمان، وعملية العد هذه لا تقوم إلاّ في النفس العادة.

ليس هذا فحسب، بل إن ابن سينا حاول التحرر من شرط الحركة في الزمان في محاولة واضحة للتخلص من تأثير «أرسطو» وأتباعه من المشائين. فميز بين الزمان والدهر والسرمد؛ فنسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد، ونسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان. فأصبح بالإمكان دخول موجودات ثابتة وغير متحركة في إطار الزمان، الذي يكون هنا هو الدهر والسرمد، لأن العالم الأعلى عالم ثباتي كما يقول.

وربما كان «أبو البركات البغدادي» أكثر جرأة في تحرره من شرط الحركة من

الزمان. وفي نقد واضح لأرسطو وابن سينا يرى: أن الحركة ليست علة لحصول الزمان، بل العكس هو الصحيح. وأن «أهل الكهف» الذين استشهد بهم الشيخ الرئيس لتأييد نظريته لم يشعروا بالزمان لا لأنهم لم يشعروا بالحركة، بل لأنهم عدموا الشعور مطلقاً، فإن النائم لا يشعر بشيء لا بحركة ولا بزمان. ولو كانوا في كهفهم وظلمتهم على حال يقظة لما مضت عليهم ساعة لا يشعرون بها.

أما عند الرازي الطبيب فالزمان موجود بديهي لا يحتاج إلى برهان، وهو أحد الأفكار الفطرية الموجودة عند الإنسان. ولذا فهو يلتمس دليلاً على ذلك عند عوام الناس الذين احتفظوا على البديهة، ولم تتغذ أنفسهم (بلجاج) المتكلمين وآرائهم، والذين لا يلتمسون المنازعة، ويقول: إني قد سألت هؤلاء الناس، فقالوا لي إن عقولنا تدلنا على أنه يوجد خارج هذا العالم (امتداد) يحيط به، ونعرف أنه لو ارتفع الفلك، ولم يوجد دورانه، كان شيء يمر بنا دائماً وهو الزمان.

والزمان عند الرازي الطبيب جوهر يجري. وهو يرد على الفلاسفة الذين يعرفون الزمان بأنه مقدار الحركة، أمثال ابن سينا، بقوله: لو كان الزمان عدد الحركة لما جاز أن يتحرك متحركان في زمان واحد بعددين متفاوتين.

وربما كان تعريف الرازي للزمان بأنه جوهر يجري هو تخلص من الإشكالات التي أثيرت في وجهه، والتي تنصب بالدرجة الأولى على أن الزمان شيء متغير ومنقسم ومتجدد الوجود (سيال). وما يكون كذلك يمتنع أن يكون جوهراً قائماً بذاته مستقلاً بنفسه، فضلاً عن أن الجوهر «ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع » (الجرجاني: التعريفات، ص 70). بينما الزمان كائن في موضوع وهو الحركة.

ثم إن الزمان، كما يرى ابن سينا شيء منقضٍ، وإلّا كان الشيء الذي حدث الآن قد حدث نفسه في الأزمنة الماضية، وحينئذ لا يكون هناك شيء قبل شيء. وينتفي القبل والبعد، وهذا أمر تدفعه التجربة.

ولكن الرازي الطبيب وأتباعه يجيبون على الاعتراضات السابقة بقولهم: إن الزمان في ذاته وماهيته ليس سيالاً ولا متبدلاً ولا منقضياً، بل إنه جوهر أزلي أبدي باق. أما المتغير الذي نتوهم أنه يحصل في ماهية الزمان، فإنه لا يحصل في هذه

الماهية، وإنما يحصل في نسبة الزمـان إلى الحوادث أو مقـارنته لهـا. «فإذا حـدثت الحوادث، صارت تلك الحوادث، المتعاقبة مقارنة له، وحينئذ يلزم من وقوع التغير والتبدل وقوع التغير والتبدل في نسب ذلك الجوهر إلى تلك الحوادث».

ومن هنا كان الواجب علينا أن نميز بين زمان منسوب إلى الحوادث ومقارن لها، وبين زمان هو جوهر أزلي أبدي. الأول أسماه الرازي (بالزمان المضـاف)، وهو الزمان الطبيعي المعروف، كما عند ابن سينا، بـأنه مقـدار الحركـة، والآخر أسماه (بالزمان المـطلق) وهو المـدة والدهـر، وهو قـديم متحرك غـير لابث (أي مستمر).

والـزمـان المضـاف (النسبي) يعـرف بحـركـات الأفـلاك ويجـري الشمس والكواكب، ويخضع للعدد والتقسيم إلى سنين وشهور وأيام وساعات. . . الـخ. بينما الزمان المطلق يعرف بحركة الدهر، والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر، فيكون هو الأبد والسرمد، ولا يمكن أن يخضع للعدد ولا إلى القسمة.

أما عند أبي العلاء فالزمان «شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات، وهو في ذلك ضد المكان، لأن أقل جزء من المكان لا يمكن أن يشتمل على شيء كما تشتمل عليه الظروف. فأما الكون ـ الزمان ـ فلا بد من تشبثه بما قل أو كثر».

هذا التعريف يورده أبو العلاء في «رسالة الغفران» منثـوراً، كما يـورد، في «اللزوميات» منظوماً. مما يدل على أنه يتبناه بشكل جازم، ويقدمه كتعريف محدد مبتكر لم يسبقه إليه أحد كما يرى.

ولقد رفض أبو العلاء تعريف الزمان بأنه حركة الأفلاك، وهو ما ذهب إليه أرسطو، واعتبره «لفظاً لا حقيقة له»، لأن مرتبة الأفلاك في الوجود أقل من مرتبة الزمان، وليس حركة الأفلاك إلّا مقسمة للزمان، شأنها شأن مضيّ الليل والنهار.

والزمان عند أبي العلاء وعاء للحوادث (الساع آنية الحوادث). وهو عنده (كم) لا بد من تشبثه بما قل أو كثر، ومن هنا كان اختلافه عن المكان. فأقل جزء من المكان لا يمكن أن يحتوي على شيء، بينما يشتمل أصغر جزء من الزمـان على جميع المدركات.

وكل مدركاتنا لا بد أن تكون محاطة بالإطار الزماني أو المكاني، وقد يعمم أبو

العلاء هذا الإطار حتى على الباري جل شأنه كما لاحظنا. ولكنه يشير إلى أنه ليست للزمان والمكان أية كيفيات حسية كاللون والحجم.

مكان ودهر أحرزا كل مدرك   وما لهما لون يحس ولا حجم

وربما كان يعني في ذلك الزمان والمكان المطلقين، وإلّا فإننا لا نستطيع أن نجرد الزمان من خصائص الحركة والمادة، فالزمان ينتج عن تمييزنا لأطوار الحركة المتعاقبة. وهو مبني على المادة التي بها تصير الحركة قابلة للقياس «لأن المادة مؤلفة من أجزاء منتقلة من حال إلى حال ومن موضع إلى موضع.

ولكن حقيقة المكان تختلف عن حقيقة الزمان اختلافاً جوهرياً. فبالإضافة إلى الاختلاف الذي أشار إليه المعري أثناء تعريفه السابق، يوجد اختلاف آخر وهو أن المكان يتصف بالثبات بينما الزمان متغير. وكما يقول الفلاسفة فإن المكان قار الذات، بينما الزمان غير قار.

أما المكان فثابت لا ينطوي   لكن زمانك ذاهب لا يثبت
حوانا مكان لا يجوز انتقاله   ودهر له بالساكنيه مرور

مع ملاحظة أن المعري يستعمل الدهر والزمان في شعره بمعنى واحد.

ثم إن أبا العلاء يميز بين نوعين من الزمان. الأول هو الزمان القصير الفاني، وهو عبارة عن أكوان ـ أزمان ـ صغيرة ومتشابهة ولكنها متناهية، والثاني هو الزمان المديد وهو عبارة عن مجموع تلك الأكوان، وهو أزلي أبدي ولا نستطيع أن نقرنه بالزمان المطلق عند الرازي.

وأهم خصائص الزمان المديد (المطلق) عند أبي العلاء هو التعاقب والجريان. الأمر الذي حدا بالبعض إلى أن يعتبر الزمان (العلائي) هو مجرد الاستمرار ذي الصورة الواحدة الذي لا ينقسم إلى ليل ولا نهار، ولا يقاس بشهر ولا عام، ولا تختلف فيه الفصول من حر وبرد، ومن خريف وربيع. استمراراً لا نستطيع أن نفسره إلّا بأنه ظرف يحتوي على كل موجود، حتى الليل والنهار اللذين نسميهما نحن زماناً.

ولقد عمم هؤلاء تلك الخاصية (التعاقب والجريان) على الزمان عند المعري

عموماً، وأشرنا في أثناء بحثنا لهذا الموضوع إلى أنها تخص الزمان (المديد) وحسب، لأن الزمان القصير عنده منقسم والقسمة فيه واضحة.

من هنا نجد أن هنالك قاسماً مشتركاً بين الفلاسفة الثلاثة هو إيمانهم بأن الزمان المرتبط بالحركة (الزمان الأرسطي) ليس هو الزمان الوحيد ولا الأصيل بل إن هنالك زماناً أصيلاً يتشوقون دائماً إلى اكتشافه، وهو الزمان المرتبط بالألوهية والمعبر عن حقيقتها.

هذا الزمان هو السرمد عند ابن سينا، والزمان المطلق عند الرازي الطبيب، والزمان المديد عند أبي العلاء المعري.

وفضلاً عما يشكله هذا من سبق فلسفي للفلاسفة المسلمين، والرازي الطبيب خاصة، سبقوا به «نيوتن» الذي قال بقسمة الزمان إلى مطلق ونسبي بمئات السنين؛ فإنه يشكل خروجاً على ما درجت عليه الفلسفة اليونانية، وأرسطو على وجه الخصوص، من ربط للزمان بالحركة.

والواقع أن تلك سمة أساسية تميز فلاسفتنا عن غيرهم من فلاسفة اليونان. لأن هؤلاء كانوا أبناء مجتمع وثني يؤمن بتعدد الآلهة، ولذا جاءت فلسفاتهم في الزمان تحليلية تترجم ذلك التعدد وتؤكده. وإذا وجدنا جنوحاً معيناً نحو السرمدية في الفلسفة اليونانية بعض الأحيان، فإننا نجده، وحسب، في الأفلاطونية المحدثة. ولكن هذه نتاج مجتمع شرقي، ويختلط فيها التصوف بالفلسفة والديانات الشرقية عموماً. في حين أن الفلسفة الإسلامية نبت لفكرة التوحيد التي تجسدها الإسلام، وأصبحت هي والتنزيه مبدأ لا يحيدون عنه.

وهنالك ظاهرة أخرى ميّزت فلاسفتنا المسلمين، ولا أعني المتكلمين منهم، في رؤيتهم للزمان، وهي موقفهم من مشكلة القدم والحدوث، أو مشكلة الأزلية والأبدية. حيث غالباً ما تتخذ هذه المشكلة في الفلسفات الأخرى نوعاً من الاستقطاب الحاد. فمن قال بالقدم أنكر الخلق والحدوث وأصبح مادياً، ومن قال بالحدوث أنكر كل ما سوى ذلك، واتهم القائلين بالقدم بشتى الاتهامات، وأضحى مثالياً.

ولكن فلاسفتنا، وبخاصة ابن سينا، جاؤوا بموقف جديد جمعوا فيه بين

القول بقدم العالم والزمان، وبين قولهم بالخلق والإبداع. أي جمعوا بين التصور الطبيعي حول العالم. والذي يؤمن بأزلية الطبيعة وأبديتها وينكر وجود فاعل أول لهذا العالم، وبين التصور المثالي الذي يؤمن بخلق العالم وفنائه، وبوجود خالق لهذا العالم يكون له بمثابة علة فاعلة.

ولقد عرضنا بالتفصيل لنظرية ابن سينا في القدم الذاتي والقدم الزماني، وكذلك الحدوث الذاتي والحدوث الزماني. وخلاصتها أن الشيخ الرئيس قال بقدم العالم، ولكنه أثبت في نفس الوقت وجود مبدأ أول (واجب الوجود) يحدث عنه العالم بالذات لا بالزمان. فأثبت قديماً واحداً بالذات وهو الله، ولكنه أجاز وجود عدة قدماء بالزمان.

وربما كان هذا الموقف السينوي الخلاق هو الجديد الذي أسهمت به الفلسفة الإسلامية عبر التاريخ الفلسفي الطويل. وهو الذي يستطيع أن يسد الثغرة، ويخفف ذلك الاستقطاب الحاد بين الفلاسفة الطبيعيين والماديين وبين الفلاسفة المثاليين. حيث يصبح القول بالقدم (أزلية الطبيعة) عند ابن سينا طريقاً إلى الإيمان بالخلق والإبداع، وليس طريقاً إلى الإنكار والإلحاد كما فعل الفلاسفة الطبيعيون؛ بل وليس طريقاً إلى حصر الله في دائرة ذاته كما هو الحال عند أرسطو.

فليس معنى اتفاق ابن سينا مع أرسطو في القول بالقدم أنه يصل معه إلى نفس النتائج. بل أنه يوجه الأفكار توجيها جديداً، ويفرغ ما يأخذه من مضمونه اليوناني، بحيث لا تبقى غير الأشكال والقوالب، والتي سرعان ما يملؤها بأفكار جديدة تنبع من هويته وتفكيره المتميز.

حتى إننا نستطيع القول إن ابن سينا قد يتفق مع أرسطو في الطرق والوسائل، ولكنه يختلف عنه في الغايات والمقاصد. وقد كان هذا الأمر مدعاة لأن يتهمه فلاسفة الأندلس، كابن طفيل، بأنه لم يكن أميناً على أفكار (المعلم الأول)، وأن في كتاب (الشفاء) أفكاراً كثيرة لم ترد عنه. ونعتقد أن هذا دليل أصالة يحسب له، وليس دليل إدانة يحسب عليه!

أولاً: المصادر والمراجع

1 ـ **آراء أهل المدينة الفاضلة**: أبو نصر الفارابي. مطبعة التقدم، مصر، 1907 م.

2 ـ **ابن سينا**: البارون كارادوفو. ترجمة: عادل زعيتر، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان، 1970 م.

3 ـ **ابن سينا بين الدين والفلسفة**: حموده غرابة. مصر، بدون تاريخ.

4 ـ **أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيسلوف الأدباء**: الدكتور زكريا إبراهيم. ط 2، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1974 م.

5 ـ **أبو العلاء شاعر أم فيلسوف**: أحمد الشايب. المهرجان الألفي لأبي العلاء، مط الترقي، دمشق، 1945 م.

6 ـ **أحدث النظريات في فلسفة التاريخ**: الدكتور عبد الرحمن بدوي. مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس، 1974 م.

7 ـ **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**: القفطي، طبع الخانجي، مصر، 1326 هـ.

8 ـ **أدب التاريخ عند العرب**: الدكتور محمد عفت الشرقاوي. جـ 1، (فكرة التاريخ نشأتها وتطورها)، مكتبة الشباب، مصر، بدون تاريخ.

9 ـ **أرسطو عند العرب**: الدكتور عبد الرحمن بدوي.-مكتبة النهضة المصرية، 1947 م.

10 ـ **أرسطو عند العرب**: فريد جبر. دائرة معارف فؤاد أفرام البستاني، جـ 9، مط الكاثوليكية، بيروت، 1971 م.

11 ـ **أرسطوطاليس، المعلم الأول**: الدكتور ماجد فخري. مط الكاثوليكية، بيروت، 1958 م.

12 ـ **الأزمنة والأمكنة**: المرزوقي الأصفهاني. ط 1، حيدر آباد، الهند، 1332 هـ.

13 ـ **الإشارات والتنبيهات**: ابن سينا. جـ 1 - 3، بشرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1958 م.
14 ـ **إشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية**: الدكتور ياسين عريبي. **مجلة الحكمة**، طرابلس، ليبيا، 1976 م.
15 ـ **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**: الحافظ شمس الدين محمد بن عبد الرحمان السخاوي (ت 902 هـ). مط الترقي، دمشق، 1349 هـ.
16 ـ **أفلاطون**: الدكتور عبد الرحمن بدوي. ط 2، مكتبة النهضة المصرية، 1944 م.
17 ـ **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**: الدكتور عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية، 1955 م.
18 ـ **أفلوطين عند العرب**: الدكتور عبد الرحمن بدوي. ط 2، دار النهضة العربية، مصر، 1966 م.
19 ـ **الإيضاح في الخير المحض**: بروقلس. ضمن كتاب (الأفلاطونية المحدثة عند العرب)، جمع وتحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1955م.
20 ـ **البداية والنهاية**: ابن كثير. مط السعادة، مصر، بدون تاريخ.
21 ـ **الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا**: الدكتور محمد ثابت الفندي. الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، القاهرة، 1952 م.
22 ـ **برجسون**: الدكتور زكريا ابراهيم. دار المعارف، مصر، (بدون تاريخ).
23 ـ **تاريخ أخبار القرامطة**: تحقيق د. سهيل زكار، دار الأمانة ومؤسسة الرسالة، بيروت، 1971 م.
24 ـ **تاريخ الإسلام السياسي**: حسن إبراهيم حسن. مكتبة النهضة المصرية، (بدون تاريخ).
25 ـ **تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري**: الدكتور عبد العزيز الدوري. ط 2، دار المشرق، بيروت، 1974 م.
26 ـ **تاريخ العلم والإنسية الجديدة**: جورج سارتون. ترجمة وتقديم: إسماعيل مظهر، مط مصر، 1961 م.
27 ـ **تاريخ العلوم عند العرب**: الدكتور أحمد سعيد الدمرداش. دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.
28 ـ **تاريخ العلوم عند العرب**: الدكتور عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، 1970م.
29 ـ **تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام**: الدكتور محمد علي أبو ريان. دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، 1974 م.
30 ـ **تاريخ الفلسفة العربية**: الدكتور جميل صليبا. دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1970 م.
31 ـ **تاريخ الفلسفة العربية**: حنا الفاخوري وخليل الجر. ط 2، بيروت، 1963 م.

32 ـ **تاريخ الفلسفة في الإسلام**: دي بور، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، (بدون تاريخ).
33 ـ **تاريخ الفلسفة اليونانية**: يوسف كرم. ط 6، مكتبة النهضة المصرية، 1976 م.
34 ـ **التاريخ هل هو علم؟**: الدكتور شاكر مصطفى. مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس، 1974 م.
35 ـ **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (ت ٤٤٠ هـ). طبع دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1958م.
36 ـ **تذييل لمادة «ابن سينا»**: الدكتور محمد ثابت الفندي. دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، مصر، 1933 م.
37 ـ **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**: ابن سينا. اعتمدنا بشكل خاص على: رسالة الحدود، الطبيعيات من عيون الحكمة، والرسالة النيروزية في معاني الحروف الهجائية، نشر: محيي الدين صبري الكردي، مصر، 1908 م.
38 ـ **تعريف القدماء بأبي العلاء**: أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري. أشرف على طبعه، د. طه حسين، مط دار الكتب، 1944 م.
39 ـ **تعليق على مادة (زمان)**: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة. دائرة المعارف الإسلامية، المجلد العاشر، القاهرة، 1933 م.
40 ـ **تفسير كتاب (أثولوجيا) من (الإنصاف) للشيخ الرئيس**: ابن سينا. ضمن (أرسطو عند العرب)، القاهرة، 1947 م.
41 ـ **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**: الشيخ مصطفى عبد الرازق. مكتبة النهضة المصرية، ط 3، 1966 م.
42 ـ **تهافت الفلاسفة**: أبو حامد الغزالي. ط 2، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، (بدون تاريخ).
43 ـ **الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره**: محمد سليم الجندي. مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، 1962 م.
44 ـ **الجويني، إمام الحرمين**: الدكتورة فوقية حسين محمود. الدار المصرية للتأليف والترجمة، (بدون تاريخ).
45 ـ **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**: آدم متز، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1940 م.
46 ـ **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: صدر الدين محمد بن إبراهيم ابن يحيى الشيرازي (ت 1050 هـ). مط الحيدري، طهران، 1383 م.
47 ـ **الحياة الروحية في الإسلام**: محمد مصطفى حلمي. منشورات الجمعية الفلسفية

المصرية، ط 1، مط الحلبي، مصر، 1945 م.
48 ـ خمس رسائل مفيدة دارت بين حكيم المعرة وداعي دعاة الفاطميين حول فلسفة أبي العلاء واجتنابه أكل اللحوم: أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري. القاهرة، مط السلفية، 1349 هـ.
49 ـ دروس في الفلسفة: الدكتور محمد كمال إبراهيم جعفر. مكتبة دار العلوم بمصر، 1975 م.
50 ـ ديمقريطس وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة: د. النشار وآخرون. الهيئة المصرية للنشر والتأليف، الإسكندرية، (بدون تاريخ).
51 ـ ديوان أبي تمام: حبيب بن أوس، أبو تمام. بشرح الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر، 1964 م.
52 ـ ديوان سقط الزند مع شروحه للتبريزي والبطليوسي والخوارزمي: أبو العلاء أحمد بن عبدالله بن سليمان المعري. القاهرة مطبعة دار الكتب المصرية، 1947 م.
53 ـ ديوان طرفة بن العبد: طرفة بن العبد. تحقيق: لطفي الخطيب ودرية الصقال، طبع المجمع العلمي العربي، دمشق.
54 ـ ذكرى أبي العلاء: الدكتور طه حسين، ط 1، مط الواعظ، مصر، 1915 م.
55 ـ ربيع الفكر اليوناني: الدكتور عبد الرحمن بدوي. مكتبة النهضة المصرية، ط 4، 1964 م.
56 ـ رسالة الغفران: أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري. تحقيق: د. عائشة عبد الرحمن، ط 3، دار المعارف، مصر، 1963 م.
57 ـ رسالة في الجواهر الخمسة: الكندي. تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، مصر، 1953 م.
58 ـ رسالة في السعادة: ابن سينا. ط 1، حيدر آباد، الهند، 1353 هـ.
59 ـ رسالة في الشفاء من خوف الموت: ابن سينا، ضمن (جامع البدائع)، نشر: محيي الدين صبري الكردي، مصر، 1917 م.
60 ـ رسالة في علم الأخلاق: ابن سينا، ضمن (مجموعة الرسائل)، نشر: محيي الدين صبري الكردي، مصر، 1328 هـ.
61 ـ رسالة في فهرس كتب محمد بن زكريا الرازي: أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (ت ٤٤٠ هـ.) تحقيق بول كراوس، مط القلم، باريس، 1936 م.
62 ـ الرسالة القشيرية في علم التصوف: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت465 هـ). مط دار الكتب العربية الكبرى، مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1330هـ.

63 ـ **الرسائل**: إخوان الصفاء. جـ 1 - 4، مط العربية، مصر، 1928 م، نشر: خير الدين الزركلي.

64 ـ **رسائل الكندي الفلسفية**: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة. جـ 1، القاهرة، 1950 م.

65 ـ **رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي**: بول كراوس. جـ 1، مط بول باربيه، مصر، 1939 م.

66 ـ **الزمان الوجودي**: الدكتور عبد الرحمن بدوي. ط 3، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1973 م.

67 ـ **الزمن في الفكر الديني والفلسفي القديم**: الدكتور حسام الألوسي. مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الثامن، 1977 م.

68 ـ **سنن ابن ماجه**: طبعة القاهرة، 1972 م.

69 ـ **سنن أبي داود**: طبعة القاهرة، 1952 م.

70 ـ **سنن الترمذي**: (الجامع الصحيح)، طبعة القاهرة، 1937 م.

71 ـ **سنن الدارمي**: طبعة القاهرة، 1966 م.

72 ـ **الشاعر الحكيم أبو الطيب المتنبي**: الشيخ مصطفى عبد الرازق. ضمن كتاب (فيلسوف العرب والمعلم الثاني)، منشورات الجمعية الفلسفية المصرية، طبع الحلبي، مصر، 1945م.

73 ـ **شرح صحيح الترمذي**: الإمام أبو بكر ابن العربي المالكي. ط 1، مصر، 1934 م. مط الصاوي.

74 ـ **شرح صحيح مسلم**: النووي. تحقيق: محمود توفيق، مط حجازي، مصر، (بدون تاريخ).

75 ـ **شرح لزوم ما لا يلزم**: طه حسين وإبراهيم الأبياري. جـ 1، دار المعارف، مصر، (بدون تاريخ).

76 ـ **الشعر الجاهلي، منهج في دراسته وتقويمه**: الدكتور محمد النويهي. جـ 1، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (بدون تاريخ).

77 ـ **الشفاء، الإلهيات**: ابن سينا. جـ 1 - 2، تحقيق: الأب قنواتي، سليمان دنيا، محمد يوسف موسى، سعيد زايد، تقديم: د. إبراهيم مدكور، مط الأميرية، القاهرة، 1960 م.

78 ـ **الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي** : ابن سينا. طبع حجر، إيران، بدون تاريخ.
79 ـ **شوبنهور**: الدكتور عبد الرحمن بدوي. ط 2، مكتبة النهضة المصرية، 1945 م.
80 ـ **الشيخ الرئيس ابن سينا**: عباس محمود العقاد. ط 2، دار المعارف، مصر، (بدون تاريخ).
81 ـ **صحيح البخاري**: (1 - 9)، طبعة دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ.
82 ـ **صحيح مسلم**: طبعة القاهرة، 1955 م.
83 ـ **صلة تاريخ الطبري**: عريب بن سعيد القرطبي. مط الحسينية، مصر، 1323 هـ.
84 ـ **صناعة التاريخ**: الدكتور محمد عواد حسين. مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد الخامس، 1974 م.
85 ـ **طبقات الأمم**: صاعد الأندلسي. نشره الأب لويس شيخو اليسوعي، بيروت، 1912 م.
86 ـ **طيماوس**: أفلاطون. تحقيق وتقديم: ألبير ريفو، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1968 م.
87 ـ **ظهر الإسلام**: أحمد أمين. ط 3، مكتبة النهضة المصرية، 1962 م.
88 ـ **العلوم عند العرب**: قدري حافظ طوقان. دار مصر، القاهرة، (بدون تاريخ).
89 ـ **العلوم عند المسلمين**: مارتن بلسنر. ضمن كتاب (تراث الإسلام)، جـ 3، ترجمة: د. حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، الكويت، 1978 م.
90 ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**: ابن أبي أصيبعة. مط الوهبية، مصر، 1282 هـ.
91 ـ **عيون الحكمة**: ابن سينا. تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1954 م.
92 ـ **عيون المسائل**: أبو نصر الفارابي. ضمن كتاب (الثمرات المرضية في بعض الرسالات الفارابية)، بتصحيح: فريدريخ ديتريصي، ليدن، 1890 م.
93 ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**: ابن حزم. مصر، 1347 هـ.
94 ـ **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**: ابن رشد. تحقيق: محمد عماره، دار المعارف، مصر، 1972 م.
95 ـ **الفصول والغايات**: أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري. تحقيق: محمود حسن زناتي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977 م.
96 ـ **الفصول والغايات**: الدكتور طه حسين. محاضرة بمناسبة الذكرى الألفية لأبي العلاء، دمشق، 1944 م.
97 ـ **فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره**: حامد عبد القادر. مط لجنة البيان العربي، القاهرة، 1950 م.

98 ـ **الفلسفة الحديثة (رؤية جديدة)**: الدكتورة نازلي اسماعيل حسين. الناشر؛ مكتبة الحرية، جامعة عين شمس، 1979 م.
99 ـ **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا**: الدكتور محمد عاطف العراقي. دار المعارف، مصر، 1971 م.
100 ـ **فلسفة العصور الوسطى**: الدكتور عبد الرحمن بدوي. ط 2، مكتبة النهضة المصرية، 1967 م.
101 ـ **الفلسفة الوجودية**: الدكتور زكريا إبراهيم، دار المعارف، مصر، 1956 م.
102 ـ **الفلسفة وعلم الكلام والتصوف**: الأب جورج شحاته قنواتي. ضمن كتاب (تراث الإسلام)، جـ 2، تصنيف شاخت وبوزورث، ترجمة: د. حسين مؤنس وإحسان العمد، الكويت، 1978 م.
103 ـ **في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه**: الدكتور إبراهيم مدكور. طبع الحلبي، مصر، 1947 م.
104 ـ **في فلسفة التاريخ**: الدكتور أحمد محمود صبحي. منشورات الجامعة الليبية، طرابلس، كلية الآداب، (بدون تاريخ).
105 ـ **في قدم العالم: بروقلس. ضمن (الأفلاطونية المحدثة عند العرب)، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1955 م.**
106 ـ **في المعرفة التاريخية**: هـ. مارو. ترجمة: جمال بدران، مراجعة: د. زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية للكتاب، 1971 م.
107 ـ **القرآن الكريم**.
108 ـ **الكامل في التاريخ**: عز الدين علي بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير. ط 1، مصر، 1353 هـ.
109 ـ **كتاب أثولوجيا**: أفلوطين. نشره: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب (أفلوطين عند العرب)، ط 2، دار النهضة العربية، مصر، 1966 م.
110 ـ **كتاب أخبار الحلاج**: لويس ماسينيون. مط القلم، باريس، 1936 م.
111 ـ **كتاب الإنصاف**: ابن سينا. ضمن كتاب (أرسطو عند العرب)، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي.
112 ـ **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**: أبو نصر الفارابي: قدم له وحققه: د. ألبير نصري نادر، ط 1، 1960 م، مط الكاثوليكية، بيروت.
113 ـ **كتاب (الطب الروحاني)**: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي. تحقيق بول كراوس، مط بول باربيه، القاهرة، 1938 م.

114 ـ **كتاب الطبيعة**: أرسطوطاليس. جـ 1 - 2، ترجمة: إسحق بن حنين، مع شروح ابن السموأل، وابن عدي، ومتي بن يونس، وأبو الفرج بن الطيب، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1964 م.

115 ـ **كتاب الطبيعة**: أرسطو طاليس. نقله عن اليونانية: بارتلمي سانتهلير، ترجمة عن الفرنسية: أحمد لطفي السيد، مط دار الكتب المصرية، 1935 م.

116 ـ **كتاب المباحثات**: ابن سينا. تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب (أرسطو عند العرب)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947 م.

117 ـ **كتاب المعتبر في الحكمة**: أبو البركات هبة الله علي بن ملكا البغدادي (ت 547هـ)، ط 1، حيدر آباد، الهند، مط دائرة المعارف العثمانية، 1358 هـ ـ 1939 م.

118 ـ **كتاب الهداية**: ابن سينا. تحقيق د. محمد عبده، مط دار الشعب، ط 2، القاهرة، 1974 م.

119 ـ **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**: ابن رشد. مصر، 1935 م.

120 ـ **اللزوميات أو لزوم ما لا يلزم**: أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري. مصر، مط الجمالية، ط 1، 1333 هـ ـ 1915 م.

121 ـ **لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة**: الجويني (إمام الحرمين) (419 - 478هـ)، تقديم وتحقيق: د. فوقيه حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط 1، 1956 م.

122 ـ **مادة «ابن سينا»، دائرة المعارف الإسلامية**: دي بور، المجلد الأول، ترجمة: محمد ثابت الفندي، 1933 م.

123 ـ **مادة (زمان)، دائرة المعارف الإسلامية**: دي بور. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المجلد العاشر.

124 ـ **مادة «المعري»، دائرة المعارف الإسلامية**: نيكلسن. المجلد الأول، مصر، 1933م.

125 ـ **المادية والمثالية في فلسفة ابن رشد**: الدكتور محمد عمارة، دار المعارف، مصر، 1970 م.

126 ـ **المباحث المشرقية**: فخر الدين الرازي (ت 606 هـ). ط 1، حيدر آباد، الهند، 1343 هـ.

127 ـ **مباديء الإلهيات**: بروقلس. تحقيق: جيرهارد أندرس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 1973 م.

128 ـ **المتنبي**: محمود محمد شاكر. السفر الأول، مط المدني، القاهرة.

129 ـ **محاضرات في الفلسفة الإسلامية**: الدكتور يحيى هويدي. مكتبة النهضة المصرية، 1965 م.

130 ـ **المدخل إلى فلسفة ابن سينا**: تيسير شيخ الأرض. ط 1، دار الأنوار، بيروت، 1967 م.

131 ـ **مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية**: آرنست كاسيرر. ترجمة: د. إحسان عباس، ود. محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، 1961 م.

132 ـ **مذاهب الإسلاميين**: الدكتور عبد الرحمن بدوي. جـ1، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1971 م.

133 ـ **مذهب الذرة عند المسلمين**: سلمون بينيس. ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1946 م.

134 ـ **مروج الذهب ومعادن الجوهر**: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت 346هـ) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الرجاء للطبع والنشر، مصر، (بدون تاريخ).

135 ـ **مسند أحمد**: طبعة القاهرة، 1313 هـ.

136 ـ **مع أبي العلاء في سجنه**: الدكتور طه حسين. دار المعارف، مصر، 1963م.

137 ـ **معيار العلم**: أبو حامد الغزالي. تحقيق محيي الدين صبري الكردي، مط العربية، مصر، 1927 م.

138 ـ **مفاتيح الغيب المشهور بالتفسير الكبير**: فخر الدين الرازي (ت 606 هـ). مط العامرية الشرفية، مصر، 1308هـ.

139 ـ **المقابسات**: أبو حيان التوحيدي. تحقيق: حسن السندوبي، ط 1، المطبعة الرحمانية، مصر، 1929 م.

140 ـ **مقالات في أصالة المفكر المسلم**: الدكتورة فوقية حسين محمود. ط 1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1976.

141 ـ **مقالة في أن دليل يحيى النحوي على حدوث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين**: أبو الخير الحسن بن سوار البغدادي. ضمن كتاب الأفلاطونية المحدثة عند العرب)، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1955 م.

142 ـ **مقدمة لإلهيات الشفاء**: الدكتور إبراهيم مدكور. جـ 1، مط الأميرية، مصر، 1960 م.

143 ـ **مقدمة لرسائل إخوان الصفاء**: أحمد زكي باشا. مط العربية، مصر، 1928 م.

144 ـ **مقدمة لرسائل إخوان الصفاء**: الدكتور طه حسين. جـ 1، مط العربية، مصر، 1928 م.

145 ـ **مقدمة لكتاب التساعية الرابعة لأفلوطين في النفس**: الدكتور فؤاد زكريا. الهيئة المصرية للتأليف والنشر، 1970 م.

146 ـ **مقدمة لكتاب (بروقلس الأفلاطوني)**: جيرهارد أندرس. المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 1973 م.

147 ـ **مقدمة لكتاب الطبيعة لأرسطو**: بارتلمي سانتهلير. ترجمة: أحمد لطفي السيد، مط دار الكتب المصرية، 1933 م.

148 ـ **الملل والنحل**: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني (ت 548هـ). تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، مصر، 1387 هـ. 1968 م.
149 ـ **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**: الدكتور علي سامي النشار. ط 2، دار المعارف، مصر، 1966 م.
150 ـ **من أفلاطون إلى ابن سينا**: الدكتور جميل صليبا. مطبوعات المكتبة التجارية الكبرى، دمشق، 1951 م.
151 ـ **المواقف في علم الكلام**: عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي. عالم الكتب، بيروت، (بدون تاريخ).
152 ـ **الموطأ للإمام مالك**: طبعة دار الشعب، القاهرة.
153 ـ **النجاة**: ابن سينا، جـ 1 - 3، تحقيق محيي الدين صبري الكردي، ط 2، القاهرة، 1938 م.
154 ـ **نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان**: الدكتور علي سامي النشار. ط 1، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1964 م.
155 ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**: الدكتور علي سامي النشار، جـ 4، دار المعارف، مصر، 1966 م.
156 ـ **النقد في عصر التنوير (كانط)**: الدكتورة نازلي إسماعيل حسين. مط العربية، دار النهضة العربية، (بدون تاريخ).

الفهرست

1993/9/15